الشرح الجديد
لجمع الجوامع
في أصول الفقه

تأليف

الشيخ عبد الكريم الدبان

رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العلي الكبير القوي القدير، والصلاة والسلام على سيدنا محمد السراج المنير البشير النذير، وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه الهادين المهديين.

وبعد فانّ علم أصول الفقه من أهمّ العلوم الدينية، إذ به تُعرف كيفية استنباط الأحكام الشرعية من الادلة النقلية المؤيدة بالحجج العقلية، فقد تضافر عليه العقل والنقل. وانّ أشرف العلوم كما قال الامام الغزالى ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فانه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواءَ السبيل.

ولم تكن مصادر الادلة فى هذا العلم سابقا كالتى ستقرّ عليه لاحقا. فقد كان المسلمون فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم يستمدون الاحكام الشرعية من كتاب الله ومما يبيّنه الرسول بالقول والفعل. ثم عرضت للصحابة ومن بعدهم بعض الوقائع بحثوا فيها. واذا استقرّ رأيهم على حكم أخذوا به ولم يخالفوه بعدما اتفقوا عليه. وهذا هو الاجماع الذى هو المصدر الثالث للتشريع.

واذا لم يجدوا فى الكتاب والسنّة نصاً فى واقعة نظروا الى الاشباه والامثال فألحقوا الشبيه بشبيهه والمثيل بمثيله، وحكموا على ما لم يُنَصّ عليه بحكم ما نُصّ عليه. وهذا هو القياس الذى هو المصدر

الرابع للتشريع ، وسيأتي بحث كل منها في موضعه ان شاء الله تعالى ،

ثم نشأ بعد ذلك علماء وفقهم الله سبحانه لوضع قواعد كلية للاستنباط ، وخصصوا لذلك علما سموه (أصول الفقه) .

والمعروف أن أول رسالة مدونة في ذلك هي رسالة الامام الشافعي رضي الله عنه وأرضاه . ثم مر تدوين هذا العلم بمراحل عدة وصنفت فيه كتب كثيرة ، وصارت للعلماء في ذلك طريقتان :

الاولى طريقة المتكلمين ، وفيها تقرير القواعد الكلية المدعومة بالادلة النقلية والعقلية ، حسب ثبوت الدليل الراجح .

ولما كان غرض أصحاب هذه الطريقة استخراج القواعد الكلية لم يلتفتوا الى ما خالفها من أقوال أصحاب الفروع الفقهية . ومال الى هذه الطريقة الشافعية والمالكية والمتكلمون والمعتزلة .

الثانية طريقة الحنفية ، وفيها تقرير القواعد الكلية مع مراعاة ما نقل عن أئمتهم من الفروع الفقهية ، ولهذا كانوا اذا وجدوا قاعدة لا تتسع لذلك وسعوها وان طالت بالقيود والاستثناءات .

ومن الكتب القديمة المؤلفة على الطريقة الاولى كتاب (المعتمد) لأبي الحسين البصري المتوفى سنة ٤٦٢ . ثم كتاب (البرهان) لعبد الملك الجويني المعروف بامام الحرمين المتوفى سنة ٤٧٨ . ثم كتاب (المستصفى) للامام محمد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥

ومن الكتب القديمة المؤلفة على الطريقة الثانية أصول أبي بكر الجصاص المتوفى سنة ٣٧٠ وكتاب (تقويم الادلة) لابي زيد الدبوسي المتوفى سنة ٤٨٢ (١) رحمة الله عليهم أجمعين .

ثم اشتغل جماعة بالمزج بين الطريقتين ومنا تشترها

---

(١) في بعض المصادر أنه توفي سنة ٤٣٢

والاضافة اليها . ومن هؤلاء الامام محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ وهو صاحب كتاب (المحصول) ، والامام علي بن محمد الآمدي المتوفى سنة ٦٢١ وهو صاحب كتاب (الاحكام) .

ثم اشتغل جماعة باختصار تلك الكتب وتدقيقها . ومن هؤلاء العلامة عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب المتوفى سنة ٦٤٦ وهو صاحب كتابي (المنتهى ومختصره) . والامام عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ وهو صاحب كتاب (منهاج الاصول) .

ومنهم الشيخ عبد الوهاب بن علي السبكي[1] المتوفى سنة ٧٧١ وهو صاحب كتاب (جمع الجوامع) . وأشهر من شرح هذا الكتاب هو المحقق محمد بن أحمد المعروف بجلال الدين المحلّي المتوفى سنة ٨٦٤

والكتاب الاخير من الكتب المقررة للدراسات الدينية منذ أمد بعيد . وكنت قد درسته على أحد مشايخي سنة (١٣٥١) . ثم قمت بتدريسه لبعض الطلبة النابهين . وقد تبيّن لي أن كثيرًا منهم يستصعبون مواطنَ كثيرة منه ، مع العلم أنه قد وُضِعَ لذوي المستوى المتوسط في هذا العلم ، لكن بالنسبة الى طلبة ما قبل هذا الجيل الذي ضعفت فيه الهمم عن هذا العلم ، وصارت الحاجة تدعو الى التبسيط والتوضيح ، وانصرف طلبة المعاهد الدينية الى دراسة الموجزات الحديثة . وهذه بما فيها من الوضوح وحسن العرض والتبويب صالحة لان تكون مبادئ لهذا العلم ، لكنها قاصرة عن أن تؤهّل الطلبة لفهم الكتب

(1) تاج الدين المعروف بابن السبكي ، الفقيه ، المؤرخ ، قاضي القضاة ، له مصنفات كثيرة

القديمة عند مراجعتها، مع أنها هي الينبوع لهذا العلم والمصدر الاساسي له. ذلك مما دفعني الى التفكير في أن اكتب شيئاً يكون بين بين. وقد طلب مني كثيرون أن أشرح (جمع الجوامع) شرحا جديدا. وكنت أرغب في أن يتيسر لي ذلك. وعلى كل فمع اعترافي بأنّ بضاعتي مزجاة قررتُ أن أفعل ذلك، وصرت أنتظر فراغ الوقت وراحة البال. وقد مرّت السنون سريعا الى أن جاوزتُ السبعين من عمري واشتعل رأسي شيبا، وازدادت الاوقات كدرا والهمة انحطاطا. ومع ذلك بادرت الى كتابة هذا الشرح. وأنا الآن اذ اكتب هذه المقدمة بعد الانتهاء من مسوّدة الشرح أشعر بأن بعض ما كتبته يحتاج الى تدقيق اكثر ومراجعات أوفر، فعسى أن يتيسر لشخصٍ النظرُ في ذلك وفي تتبع ما يظهر له في كلامي من زلات.

وقد جعلتُ الاصل أي المتن بين خطين أفقيين معقوفين نحوه، وضبطتُ كثيرا من ألفاظه.

وأخذت كثيراً من أقوال الشارح المحلي رحمة الله عليه. وقد أبسط في البحث، وقد أناقش المتن والشرح مع التوضيح حسب الامكان.

ولا يخفى أن من يكتب كتابا مستقلا له أن يختار فيذكر بعض المسائل دون بعض، لكنّ من يشرح كتابا مضطر الى السير طبقاً لذلك الكتاب وشرح جميع ما ورد فيه، وان كان يرى أنّ بعض ذلك لا يلائم العلم الذي يتضمنه، أو لا يلائم مستوى الكتاب أو مستوى دارسيه أو مستوى العصر الذي يكتب فيه.

وأخيراً أسأل الله تعالى أن يجعل ما كتبته نافعاً، وأن يرزقني حسن الختام، ويمنّ عليّ وعلى سائر المسلمين بالعفو والرضا، والحمد لله أولاً وآخراً وباطناً وظاهراً.

١٤٠١ هـ ١٩٨١ م عبد الكريم الدبان التكريتي

مقدّمة المصنّف

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدُك اللهمّ على نِعَمٍ يُؤذِنُ الحمدُ بازديادِها، ونصلي على نبيك هادي الامةِ لرشادِها، وعلى آله وصحبه ما قامت السطورُ والطروسُ لعيونِ الالفاظِ مقامَ بياضِها وسوادِها.

نحمدك يا الله على نِعَمك الكثيرة التي يُنبئُ الحمدُ بزيادتها، فانّ الحمد من أفراد الشكر، والشكر يؤذن بنعم جديدة. قال الله تعالى: (لئن شكرتم لأزيدنّكم).

ثم انك اذا حمدتَ الله فانه تعالى هو الذي ألهمكَ هذا الحمدَ، والهامُه لك نعمة أيضا، وهي تقتضي منك الشكر وهكذا.

ونصلي على نبيك الهادي الى دين الاسلام الذي به الرشاد. قال الله تعالى: (وانك لتهدي الى صراط مستقيم) أي تدلّ الناس الى الصراط المستقيم ~~الذي~~ الذي هو دين الاسلام الموصل الى الرشاد كما يوصل الصراط المستقيم الى الغاية المطلوبة بأقصر وقت.

نصلي على نبيك مدةَ قيام السطور الخ أي ما دامت كتبُ العلم دالةً بالالفاظ على المعاني، فترينا المعاني كما أن العيون ترينا المرئيات. ولما كان ذلك مستمراً كان مآلُ قولِهِ المذكور:

نصلي على نبيك الى يوم القيامة. ففي حديث الصحيحين: لاتزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله، أي حتى تقوم الساعة. قال البخاري: ان هذه الطائفة هم أهل العلم، فان الحديث قد ابتدئ في بعض الطرق بقوله عليه الصلاة والسلام: مَن يرد الله به خيراً يفقّهه في الدين.

> ونَضرعُ اليكَ في منعِ الموانعِ عن اكمالِ جمعِ الجوامعِ الآتي من فَنّي الاصولِ بالقواعدِ القواطعِ.

معنى الضراعة الخضوع والتذلل، فمعنى نضرع اليك الخ نسألك بخضوع وتذلل أن تمنع العوائق التي تعيقنا عن اكمال هذا الكتاب. وفي تسميته بجمع الجوامع اشارة الى أنه قد جمعه من كتب جامعة لمقاصد العلم الذي تصدّى له. وأشار بمنع الموانع الى كتاب له بهذا الاسم، قالوا انه أجاب فيه عن الاسئلة والاعتراضات التي وردت أو ترد على ما احتواه جمع الجوامع.

ولهنا ثلاثة أمور يحسن ملاحظتها وهي:

الاول: أنه قال: (من فنّي الاصول) مع أن كتابه يشتمل على ثلاثة وهي أصول الدين وأصول الفقه وأصول التصوف. لكنّ الاولين أكثر ما في الكتاب. وأصول الفقه أكثر، لذلك ورد في بعض النسخ (من فنّ الاصول) بالافراد.

الثاني: أنهم كانوا يطلقون الفن على العلم وبالعكس، وليس كما تعارف الناس أخيراً من التفريق بين العلم والفن.

الثالث : ذكر في كتابه أنه أتى فيه بالقواعد القواطع مع أن فيه ما ليس بقاطع ، لكنه غلّب القواطع على غيرها.

البالغ من الإحاطة بالأصلين مبلغ ذوي الجِدِّ والتشمير ، الوارد من زُهاء مائة مصنَّفٍ منهلاً يروي ويَمير ، المحيط بزبدة ما في شرحيّ على المختصر والمنهاج مع مزيدٍ كثير .

هذا الكتاب بلغ في إحاطته بأصول الفقه وأصول الدين مبلغ أهل الجد في تشميرهم لتحصيل العلم وسعيهم الحثيث إليه ، فقد استخرجه المصنّف من مائة مصنّف تقريبا ، فجاد منهلاً يروي المتعطشين إلى ما فيه ويزوّدهم بما يحتاجونه إليه من ذلك . ثم وصف كتابه بأنه قد أربى على خلاصة ما احتواه شرحه لمختصر ابن الحاجب وشرحه لمنهاج البيضاوي . والمختصرُ والمنهاجُ من أشهر ما كُتِب في أصول الفقه .

ويَنحصرُ في مقدّماتٍ وسبعةِ كتبٍ .

ينحصر ما احتواه جمع الجوامع في مقدمات وسبعة كتب . مقدمات على المقصود بالذات . والكتب هي المقصودة بالذات .

والمقدمة قد تكون مقدمة كتاب وقد تكون مقدمة علم . والأولى تسمى خطبة الكتاب أيضا ، يذكر المصنف فيها ما دعاه إلى تأليفه وبيان الحاجة إليه وإيضاح الطريقة التي ينتهجها ونحو ذلك . أما الثانية ففيها أمور يتوقف عليها الشروع في المقصد الأصلي ، فهي تمهيد للبحث .

هو الواقع أن غالب الأحكام الفقهية مظنون ، لأنها مبنية على العمومات وأخبار الآحاد وغيرها مما هو ظني . ولما كان هذا المظنون مما يجب العمل به عبّروا عنه بأنه العلم بتلك الأحكام كذا قالوا .

أما الكتب السبعة التي احتواها كتابه فالاول الكتاب والثاني السنة والثالث الاجماع والرابع القياس والخامس الاستدلال والسادس التعادل والتراجيح والسابع الاجتهاد .

الكلام فى المقدّمات

١ - تعريف الفقه والاصول والفقيه والاصولى

أصولُ الفقهِ دلائلُ الفقهِ الاجماليةُ ، وقيل معرفتها. والاصوليّ العارفُ بها وبطرقِ استفادتِها ومستفيدِها. والفقهُ العلمُ بالاحكام الشرعيةِ العمليةِ المكتسَبُ من أُدلتِها التفصيلية.

يُطلَق العلم على نفس الموضوع الذى يبحث فيه ، كما يطلق على ادراك مسائلِ ذلك العلم. والمصنف رجح الاول ، فعرّف أصول الفقه بدلائل الفقه الاجمالية. ورجح بعضهم الثانى كما فعل ابن الحاجب فى المختصر حيث قال انه العلم بالقواعد التى يُتوَصّل بها الى استنباط الاحكام الشرعية.

وأصول الفقه مركب اضافى صار عَلَماً على هذا العلم وتعريفه من حيث كونه عَلَماً على ذلك هو ما ذكره المصنف. ومن حيث كونه مركبا اضافيا هو أنّ الاصول جمع أصل. ومن معانى الاصل فى اللغة ما يبتنى عليه الشئ. وباضافته الى العلم يُراد به دلائل ذلك العلم ، لانه يبتنى عليها. ومآلُ التعريفين واحد.

والدلائل الاجمالية هى كدلالة مطلق الامر على الوجوب ، ومطلقِ النهى على التحريم. فقولُهم مطلق الامر للوجوب دليل كلى اجمالى يندرج تحته كل ما ورد بصيغة الامر المطلق. وقولُهم مُطلق النهي للتحريم

دليل اجمالي يندرج تحته كل ما ورد بصيغة النهي المطلق .

أما الدلائل التفصيلية فهي كدلالة (أقيموا الصلاة) على وجوب الصلاة ، ودلالة (لا تقربوا الزنا) على حرمة الزنا .

والنص الوارد بوجوب شئ معيّن دليل جزئي ، وكذا الوارد بتحريم شئٍ معيّن أو مندوبيته أو كراهيته أو اباحته .

وأصول الفقه يبحث في الدلائل الاجمالية ، والفقه يبحث في التفصيلية .

والاصولي يطلق على العارف بما يأتي :

١ - دلائل الفقه الاجمالية .

٢ - طرق استفادة تلك الدلائل ، ومن ذلك الترجيح عند تعارض الادلة ، فان هذه الطرق من جملة ما يستفاد من دلائل الفقه .

٣ - طرق مستفيد تلك الدلائل ، والمستفيد هنا هو المجتهد ، والمقصود بهذه الطرق الصفات التي يجب توفرها في المجتهد .

وفرّقوا بين الاصولي والمجتهد بأن الاصولي هو العارف بالامور المذكورة ، والمجتهد هو من قامت به تلك الامور بحيث صارت ملكةً له . وسيأتي تفصيل ذلك في بحث الاجتهاد ان شاء الله .

أما الفقيه فانهم لا يطلقونه الا على المجتهد ، فكل فقيه عندهم مجتهد وكل مجتهد فقيه . أما اطلاق الفقيه على المطلع على الفروع الفقهية فهو اصطلاح متأخر .

أما الفقه في اللغة فهو الفهم ، وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف .

والاحكام الشرعية بعضها يتعلق بالاعتقاد ، وهذه تسمى

أصلية واعتقادية ، وبعضها يتعلق بكيفية عمل وهذه تسمى فرعية وعملية . ويبحث عن الاولى في أصول الدين ، وعن الثانية في الفقه وأصوله .

٢ - مبحث الاحكام

الحكمُ خطابُ الله تعالى المتعلقُ بفعلِ المكلفِ من حيثُ إنه مكلفٌ . ومن ثَمَّ لاحكمَ إلا لله .

خطاب الله تعالى كلامه ، والمكلف البالغ العاقل . وبقيد التعلق بفعل المكلف خرج خطابُ الله المتعلقُ بذاته تعالى والمتعلقُ بأحوال وأعمال غير المكلفين من الاحياء والجمادات . وبقيد من حيث انه مكلف خرج خطاب الله المتعلقُ بفعل المكلف لكن لا من حيث انه مكلف كقوله تعالى :(والله خلقكم وما تعملون) فانه متعلق بأفعالنا من حيث انها مخلوقة لله تعالى ، لا من حيث تكليفُنا بعمل .

- واذا كان الحكم خطابَ الله لا خطابَ غيره فلا حكم الا لله تعالى ، قال سبحانه : (إنِ الحكمُ الا لله) . فلا يحكم العقل ولا غيره بأنّ هذا الفعل حَسَن شرعا ينبغي فعلُه ، أو قبيح ينبغي تركُه .

والمصنف رحمه الله لم يُدخِل في تعريف الحكم خطابَ الوضع مثل كون الشئ سببا أو شرطا أو مانعا أو غيرها مما يأتي ، لان ذلك ليس حكما عنده . أما من اعتبر خطاب الوضع حكما فقد عرّف الحكم بأنه خطابُ الله المتعلقُ بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع . وسيأتي بحث ذلك في موضعه ان شاء الله .

والحسن والقبح بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته وصفة الكمال والنقص عقلي، وبمعنى الذم عاجلاً والعقاب آجلاً شرعي. خلافاً للمعتزلة.

اذا كان المراد بحسن الاشياء وقبحها ملاءمتها للطبع ومنافرتها له، كحسن الحلو وقبح المر، أو كان المراد بذلك صفة الكمال وصفة النقص كحسن العلم وقبح الجهل فذلك مما يحكم به العقل.

واذا كان المراد بالحسن والقبح ترتب المدح في الدنيا والثواب في الاخرة، وترتب الذم في الدنيا والعقاب في الآخرة فذلك مما لا يحكم به الا الشرع.

وخالفت المعتزلة في ذلك. قالوا: ان العقل يستطيع - قبل ورود الشرع - أن يدرك حكم الله في الاشياء بالنظر الى ما فيها من مصلحة كالصدق والعدل، أو مفسدة كالكذب والجور.

وشكر المنعم واجب بالشرع لا العقل. ولا حكم قبل الشرع، بل الامر موقوف الى وروده. وحكمت المعتزلة العقل فان لم يقض فثالثها لهم الوقف عن الحظر والاباحة.

شكر العبد لله المنعم واجب، لورود الشرع به: فهو واجب بالشرع لا بالعقل. لذلك قال العلماء بان من لم تبلغه دعوة رسول لا يأثم بترك الشكر. وقالت المعتزلة يجب الشكر

بالعقل ، فمن لم تبلغه دعوة رسول يأثم بترك الشكر .

ومما يردّ عليهم سمعاً قوله تعالى : (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) ، وعقلا أن العقل لا يدرك المصلحة في الشكر ، لأنها اما أن تعود الى الله تعالى ، وهذا باطل ، لانه تعالى مُتَعالٍ عن ذلك ، واما أن تعود الى الشاكر ، وهذا باطل كذلك ، لانه ايجاب شئ عليه فيه كلفة ، ولا فائدة له فيها ، لا في الدنيا كما هو واضح ، ولا في الآخرة ، اذ لا مجال للعقل لادراك هذه الامور قبل ورود الشرع .

ومسألة شكر المنعم أوردها العلماء لنا على التنزّل ، قالوا للمعتزلة : لو سلمنا أن العقل يدرك حكم الله في الاشياء نظراً الى ما فيها من مصلحة أو مفسدة فكيف يدرك المصلحة فيما تدّعون من وجوب شكر المنعم قبل ورود الشرع .

ولا حكم قبل بعثة رسول ، لان الحكم الذى يترتّب عليه ثواب أو عقاب انما يُعرف بالشرع الذى يبلغه رسول عن الله تعالى .

وقد اتفق المسلمون على أنه لا حكم الا لله تعالى ، الا أن المعتزلة يرون أن العقل يستطيع أن يُدرك حكم الله في بعض الافعال الاختيارية . أما التى لا يقضي فيها العقل فلهم فيها ثلاثة أقوال وهي :

١ - الاباحة ، لان الله تعالى خلق الانسان وخلق ما ينتفع به ، فلو منعه من ذلك كان خلقُ تلك الاشياء عبثاً ، والله سبحانه منزه عن ذلك .

٢ - التحريم ، لان التصرف في ملك الله بغير اذنه لا يجوز .

٣ - الوقف عن القول . بمعنى لا يُدرى الحكم فيه .

والصوابُ امتناعُ تكليفِ الغافلِ والملجأ وكذا المكره على الصحيح، ولو على القتل. وإثمُ القاتلِ لإيثارِه نفسَه.

الصواب أن تكليفَ الغافلِ ممتنعٌ. والغافلُ من لا يدري كالنائم والساهي والمجنون والمغمى عليه، لأن المطلوب من المكلف الإتيانُ بما كُلِّف به على قصد الامتثال، وهذا القصد يتوقف على كون المكلف عالماً بالتكليف، والغافل - حال غفلته - لا يعلم ذلك.

والصواب أيضا امتناعُ تكليف الملجأ، وهو من يدري ولكن لا مندوحة له عما أُلجئ إليه. ومثلوا له بمن أُلقِيَ من شاهق على شخص يقتله بالوقوع عليه. فهذا الملجأ غير مكلف، لعدم قدرته على عدم الوقوع على ذلك الشخص.

أما المكرَه، وهو من لا مندوحة له إلا بالإقدام على ما أُكرِهَ عليه أو بالصبر على ما هُدِّدَ به. فهذا غير مكلف على الصحيح سواء كان الإكراه ملجئاً كمن أكره على قتل زيد، كأن قيل له اقتل زيدا وإلا قتلناك. أم لم يكن ملجئا كمن أكره على فعل محرّم وهُدِّد إن لم يفعل بالحبس أو الضرب الشديد.

وقال بعضهم المكره غير مكلف في حالة الإكراه الملجئ، وهو مكلف في غير الملجئ.

ومَن هُدِّد بالقتل إن لم يقتل زيدا المكافئَ له فقتله فإنه لا يأثم علمه بالقتل، لكنه يأثم من حيث إنه آثر نفسه على مكافئه.

ويتعلق الأمرُ بالمعدوم تعلقاً معنوياً ، خلافاً للمعتزلة .

هذه من جملة المسائل التي يذكرونها هنا ، مع أنها ليست من مواضيع أصولِ الفقه ، بل هي من مواضيع علم الكلام ، لأنَّ البحث فيها مرتبط بثبوت الكلام النفسي الذي يقول به أهلُ السنة ، وعدم ثبوته عند المعتزلة . وسيأتي البحث في أن الكلام النفسي هل يسمى خطابا ، وهل يتنوع الى الامر وغيره .

معتقد أهل السنّة أن كلام الله تعالى قديم غير مخلوق ، لانه صفة من صفاته تعالى . ومن جملة كلامه الامر ، والامر تكليف ، ومن حقيقة التكليف تعلّقه بالمكلف ، سواء كان موجودا أم معدوما . وتعلقه بالموجود تعلق تنجيزي ، أي يجب على المكلف الموجود فعلُ كذا . وتعلقه بالمعدوم تعلق معنوي ، أي اذا وجد بشروط التكليف فهو مكلف بفعل كذا ، بذلك الامر القديم . ولو كان التكليف حادثا كان الخطاب به حادثا ، وهذا خلاف القول بأنه قديم . أما المعتزلة فانهم ينفون الكلام النفسي . وحينئذ ينتفي التعلق المعنوي عندهم .

أقسام خطاب التكليف

فان اقتضى الخطابُ الفعلَ اقتضاءً جازماً فإيجابٌ ، أو غيرَ جازمٍ فندبٌ ، أو التركَ جازما فتحريم ، أو غيرَ جازمٍ بنهيٍ مخصوصٍ فكراهةٌ ، أو بغيرِ مخصوصٍ فخلافُ الاولى ، أو التخييرَ فإباحةٌ .

هذه أقسام الحكم التكليفي، وقد جعلها المصنف ستة، وهي:

١ - الايجاب، اذا اقتضى الخطاب من المكلف فعل شيءٍ على وجه الالزام، بأن لم يجوّز تركه لغير عذر كايجاب الصلاة والصوم ونحوهما.

٢ - الندب، اذا اقتضى الخطاب من المكلف فعل شيءٍ لا على وجه الالزام، كصلاة ركعتين قبل الجلوس في المسجد.

٣ - التحريم، اذا اقتضى الخطاب ترك شيءٍ على وجه الالزام، بأن لم يجوّز فعله، كالزنا والربا ونحوهما.

٤ - الكراهة، اذا اقتضى الخطاب تركَ شيءٍ لا على وجه الالزام، بنهيٍ مخصوصٍ، كالجلوس في المسجد قبل صلاة ركعتين لورود نهي مخصوص عن ذلك بحديث الصحيحين: اذا دخل احدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين.

٥ - خلاف الاولى، اذا اقتضى الخطاب تركَ شيءٍ لا على وجه الالزام بنهيٍ غير مخصوص كترك صلاة الضحى، فقد ورد الامر بها، لكن لم يرد نهيٌ عن تركها.

٦ - الاباحة، اذا ورد الخطاب بتخيير المكلف بين فعل شيءٍ وتركه.

ويحسن أن نذكر هنا ثلاث ملاحظات وهي:

الاولى: المشهور أن أقسام الحكم التكليفي خمسة وهي: الايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة. وجعلها المصنف ستة بقسمة ما يقتضي الترك غير الجازم الى الكراهة وخلاف الاولى، وقد جرى بعض الفقهاء على التفريق بين ما هو مكروه وما هو شديد الكراهة.

والمعروف أن امام الحرمين رحمه الله تعالى عبّر عما يوجب الكراهة بالنهي المقصود أي الصريح، وعما يوجب خلاف الاولى بالنهي غير المقصود.

الثانية : مقصود المصنف وغيره بالنهي المخصوص ما ورد بصيغة نهي غير جازم . كما في حديث الصحيحين من النهي عن الجلوس في المسجد قبل صلاة ركعتين عند الدخول فيه . فترك هذه الصلاة مكروه لانه منهي عنه . أما غير المخصوص فهو ما لم يرد نهي عنه بخصوصه ، لكن ورد أمر بفعله كصلاة الضحى ، فترك هذه الصلاة خلاف الاولى ، كما سبق .

الثالثة : عبّر بعضهم عن أقسام الحكم التكليفي بالايجاب والتحريم وغيرهما . وعبّر عن ذلك آخرون بالوجوب والحرمة وغيرهما ، وذلك أن الحكم قد يُنسب الى الحاكم فهو ايجاب وتحريم الخ وقد يُنسب الى الفعل فهو واجب وحرام الخ .

أقسام خطاب الوضع

> وانْ وَرَدَ سبباً وشرطاً ومانعاً وصحيحاً وفاسداً فوضعٌ ، وقد عَرَفْتَ حدودَها .

خطاب الوضع هو الوارد بجعل الشئ سببا أو شرطا أو مانعا أو صحيحا أو فاسدا . وقول المصنف : (وقد عرفت حدودها) أي حد خطاب التكليف بأقسامه وحد خطاب الوضع دون حدود أقسامه ، فانّ هذه قد عدّدها ولم يذكر حدودها ، وسيأتي بحث كل منها .

وقد أدرج المصنف فيما يأتي ما يقتضي ايراده قبل هذا ، أي في خطاب التكليف خارجا منه كالفرض والواجب والمندوب ، وهل يجب بالشروع فيه أولا ، على ما يأتي .

والفرضُ والواجبُ مترادفان، خلافاً لأبي حنيفة (١). وهو لفظيٌّ

الفرض في اللغة ورد بمعنى التقدير وبمعنى الحزّ، والواجب ورد بمعنى الثابت وبمعنى الساقط. أما في الاصطلاح فهما مترادفان عند جمهور العلماء. لكنّ أبا حنيفة رحمه الله تعالى فرّقَ بينهما بأن الفرض ما ثبت بدليل قطعي، كقراءة ما تيسّر من القرآن في الصلاة، والواجب ما ثبت بدليل ظني كقراءة الفاتحة بخصوصها في الصلاة.

والخلاف لفظي أي عائد الى التسمية، فالثابت بدليل قطعي كما يسمى فرضا هل يسمى واجبا، والثابت بدليل ظني كما يسمى واجبا هل يسمى فرضا. أما من ناحية العمل فإنهم متفقون على لزوم فعل ما ثبت أنه فرض أو واجب. وعلى أن التارك آثم.

والمندوبُ والمستحبُّ والتطوّعُ والسنّةُ مترادفةٌ، خلافاً لبعضِ أصحابِنا. وهو لفظيٌّ.

المندوب ما ندب الشارع الى فعله، ويعمّ الثلاثة الباقية بلا خلاف. والمستحب المحبوب، والتطوع الزيادة، والسنة الطريقة وكلها مترادفة، فكل منها مطلوب طلباً غير جازم. وخالف بعضهم ومنهم القاضي حسين. قالوا انّ ما واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم فهو السنّة، وما لم يواظب عليه بل فعله أحيانا وتركه أحيانا فهو المستحب. وما لم يفعله مما يُنشئه الانسان باختياره من الاوراد

(١) هو الإمام النعمان بن ثابت. أحد الأئمة الأربعة المجتهدين وهو أشهر من أن يعرّف به. توفي سنة ١٥٠

فهو التطوع. وفرّق كثير من الحنفية بين السنّة والمستحب.

والخلاف لفظي أي عائد الى التسمية. وحاصله أنّ كلا من المذكورات هل يسمى بالاسم الآخر أو لا يسمى.

ولا يجب بالشروع، خلافاً لأبي حنيفة، ووجوب اتمام الحج لانّ نفله كفرضه نيّةً وكفارةً وغيرهما.

المندوب ما يُثاب على فعله ولا يعاقب على تركه، وهذا يقتضي أنّ من أفسده قبل اتمامه لايجب عليه قضاؤه، لانه لم يكن واجبا ابتداءً فكذا في الاستمرار. وعند أبي حنيفة رحمه الله يجب قضاؤه اذا أفسده من شرع فيه. وعدم الوجوب في الابتداء لايستلزم عدمه في الاستمرار، ومتى كان الاستمرار واجبا كان القضاء عند الافساد واجبا. قال الله تعالى: (ولا تُبطِلوا أعمالكم).

وأجاب غير الحنفية بأن الاعمال في الآية ليست على عمومها، بدليل الحديث الذي أخرجه الترمذي وغيره: الصائمُ المتطوع أميرُ نفسه ان شاء صام وان شاء أفطر. ويقاس على الصوم غيره.

فان قيل انّ من أفسد الحج المندوب وجب عليه قضاؤه اتفاقا.

قلنا يختلف الحج عن غيره بأمور منها أن الحج المندوب كالمفروض في النية فانها في كل منهما قصد الدخول وبالاحرام وبالكفارة فانها تجب في المفروض والمندوب. وبأن من أفسد الحج المندوب أو المفروض يجب عليه المضيّ فيه، بخلاف مالو أفسد غير الحج.

والسببُ ما يُضافُ اليه الحكمُ ، للتعلق به من حيثُ إنه مُعَرِّفٌ للحكم أو غيرُه ..

السبب في اللغة ما يكون مُوصِلا الى الشئ كالباب والطريق والحبل .
أما في الاصطلاح فهو الوصف الظاهر المنضبط كما سيأتي في بحث العلة من القياس . أما تعريف المصنف هنا فلبيان خاصية السبب .
ومعنى اضافة الحكم اليه ارتباطه به ، كاضافة وجوب صلاة الظهر الى الزوال ، وجواز قصر الصلاة الى السفر . ومعنى كونه معرِّفا للحكم كونُه علامةً عليه . وقول المصنف : (أو غيره) مراده أو غير مُعَرِّفٍ للحكم ، ويشير بذلك الى أقوال أخرى كقول بعضهم السبب هو الباعث على الحكم أو هو المؤثر فيه . وسيأتي توضيح ذلك في موضوع القياس ، لان السبب هو المقصود بالعلة . لكن بعضهم قال ان بعضها تكون علة كما تكون سببا ، وبعضها لا تكون علة . فالسفر في رمضان سبب لجواز الافطار وعلة بالنظر الى ما فيه من المشقة . والزوال سبب لوجوب صلاة الظهر وليس علة . وهذا مبنى على أن ما لم تكن فيه مناسبة ظاهرة للحكم فهو سبب ، وما كانت فيه مناسبة فهو سبب وعلة .

والشرطُ يأتي . والمانعُ الوصفُ الوجوديُّ الظاهرُ المنضبِطُ المُعَرِّفُ نقيضَ الحكمِ ، كالابوةِ في القصاصِ .

سيأتي بحث الشرط في (المخصص) فانه الموضع المناسب له . أما المانع

فهو في اللغة الحائل بين شيئين . وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف من أنه الوصف الوجودي أي لا العدمي ، الظاهر لا الخفي ، المنضبط أي المحدد ، نقيض الحكم ، أي ما يستلزم حكمةً تقتضي نقيض الحكم كالأبوّة في القصاص ، فإن الحكم في القتل هو القصاص ، لكن الشارع جعل الأبوة مانعة من القصاص فيما إذا قتل الاب ابنه ، وذلك لحكمةٍ هي أن الاب سبب لوجود الابن فلا يكون الابن سبباً لعدم الاب .

والمقصود بالمانع هنا مانع الحكم ، فإنه المراد عند الإطلاق ، لا مانع السبب كالدَّين في الزكاة ، فالحكم وجوب الزكاة على مالك النصاب والسبب هو الغنى والحكمة مواساة الفقراء ، ولكن الدَّين مانع للغنى الذي هو السبب ، فالدين لم يدع عند الشخص ما يواسي به الفقراء . وليس المقصود بالسبب هنا مانع العلة كذلك . وسيأتي تفصيله في موضعه إن شاء الله .

قلنا عن الوصف الوجودي انه غير العدمي ، والوجودي يشمل الاعتباري عندهم كالأبوة ، فإنها وصف اعتباري لا وجودي ولا عدمي ، لكن الفقهاء أُطلقوا على مثله أنه وجودي .

الصحة والبطلان

والصحةُ موافقةُ ذي الوجهين الشرعَ . وقيل في العبادة إسقاطُ القضاءِ ، وبصحة العقد ترتّبُ أثرِه ، والعبادة إجزاؤُها أي كفايتُها في سقوط التعبّدِ ، وقيل اسقاطُ القضاءِ . ويختص الإجزاءُ بالمطلوب ، وقيل بالواجب .

الفعل ذو الوجهين هو الذي يقع موافقاً للشرع في حال ومخالفاً

له فى حال أخرى، فان وقع موافقا فهو صحيح، أو مخالفا فهو باطل. سواء كان عبادة أم معاملة.

والمقصود بالموافقة أن تتوفر الاركان والشروط المطلوبة حسب اعتقاد الشخص الذى يقوم بذلك الفعل. لذلك قالوا ان من صلى الظهر مثلا وهو يظن أنه متطهر فان صلاته صحيحة لموافقتها الشرع حسب اعتقاده، وان وجب عليه قضاؤها اذا تبين أنه لم يكن متطهرا.

وقيل: الصحة فى العبادات اسقاط القضاء، فمتى سقط القضاء عن المكلف فالعبادة صحيحة. وفى المعاملات ترتب أثر العقد، فاذا صح البيع مثلا حل للمشترى التصرف بالمبيع، وللبائع التصرف بالثمن.

واذا صحت العبادة قيل انها مجزئة، أى كافية فيسقط طلبها.

وقيل: لا يقال للعبادة مجزئة الا اذا سقط عن المكلف قضاؤها.

وقيل: لا يوصف بالاجزاء الا المطلوب، أى الواجب والمندوب من العبادات. وقيل: لا يوصف به الا الواجب.

أما العقود فلا توصف بالاجزاء ولا بعدمه.

ويقابلها البطلان وهو الفساد، خلافا لأبى حنيفة.

يقابل الصحة البطلان، فهو مخالفة ذى الوجهين الشرع. والفساد والبطلان شئ واحد عند الجمهور. وقال أبو حنيفة: ان ما خالف الشرع ان كان النهى عنه لاصله فهو باطل، أو لوصفه فهو فاسد. الاول كالصلاة بدون بعض الاركان أو الشروط. والثانى كصوم يوم النحر للإعراض بصومه عن ضيافة الله للناس فى ذلك اليوم، وذلك بلحوم

الاضاحي المشروعة فيه .

الاداء والقضاء

والاداءُ فعلُ بعضٍ وقيل كلٍّ مادخل وقتُه قبل خروجه. والمؤدى مافُعِل . والوقتُ الزمانُ المقدَّر له شرعا مطلقا .
والقضاءُ فعلُ كلٍّ وقيل بعضٍ ماخرج وقتُه ، استدراكاً لما سَبَقَ له مُقتضٍ للفعل مطلقا . والمقضيُّ المفعولُ .
والاعادةُ فعلُه في وقت الاداء . قيل لخللٍ ، وقيل لعذرٍ . فالصلاةُ المكررةُ معادةٌ .

الاداء فعل كل العبادة في وقتها المقدر لها شرعا ، أو فعل بعضها في الوقت وبقيتها خارجه. كمن يصلي العصر فغربت الشمس فأكمل الصلاة بعد غروبها . ورد في حديث الصحيحين : مَن أدرك ركعةً من الصلاة فقد أدرك الصلاة .

وقيل: الاداء فعل كل العبادة في وقتها . أما فعل بعضها في الوقت وبعضها بعده فقضاء .

والمؤدَّى هو ما فعل جميعه في الوقت أو بعضه في الوقت وبعضه خارجه، على القول الاول . أو ما فعل جميعه في الوقت على الثاني .

والوقت الزمان المقدر للفعل شرعا ، سواء كان مضيقا كصوم أيام رمضان أم موسعا كاوقات الصلوات الخمس . وما لم يقدر له الشرع وقتاً لايوصف بالاداء ولا بالقضاء .

والقضاء فعل كل العبادة خارج الوقت ، على القول الاول .
وفعل بعضها فى الوقت والباقى بعد خروجه على الثانى . وذلك لاستدراك
ما سبق لفعله موجب . وقول المصنف: (مطلقا) ، يريد به سواء كان
الترك لعذر كما فى النائم عن الصلاة ، أم لا لعذر كالتارك عمدا .
والمقضى هو المفعول المذكور حسب القولين . والمصنف رحمه الله
عرّف المصدرين (الاداء والقضاء) وعرّف اسمى المفعول منهما (المؤدّى
والمقضيّ) وكان بامكانه الاكتفاء بتعريف المصدرين اختصارا .
والاعادة فعل العبادة مرةً أخرى فى نفس الوقت المقدر . وقيل
ان الاعادة تكون لخلل فى الفعل الاول . والاعادة فى ذلك واجبة
كما لو لم يتحقق بعض الاركان أو الشروط . وقيل لعذر ، سواء كان لخلل
أم لا . فالصلاة معادة فى مثل ما لو صلى شخص منفرداً ثم أدرك
جماعة يصلون فصلى معهم نفس الصلاة فى الوقت ، ليحصل على ثواب
الجماعة . فالصلاة المكررة لا لخلل معادة على هذا القول ،
لا على القول الآخر .

الرخصة والعزيمة

والحكمُ الشرعي إن تغيّرَ الى سهولةٍ مع قيامِ السببِ
للحكم الاصلي فرخصة ، كأكلِ الميتةِ والقصرِ والسَّلَمِ وفطرِ
مسافرٍ لا يجهده الصومُ ، واجبا ومندوبا ومباحا وخلافَ الاولى .
والّا فعزيمةٌ .

الحكم الشرعي ان تغيّر من صعوبة الى سهولة ، كأن يكون واجب الفعل فيصير جائز الترك ، أو واجب الترك فيصير جائز الفعل ، مع قيام السبب الموجب للحكم الاصلي فهذا يسمى رخصة ، كأكل الميتة للمضطر وقصر الصلاة للمسافر والسلم أو السلف ، وهو بيع شئ موصوف في الذمة ، والفطر في رمضان للمسافر ، مع وجود أسباب المنع فيها ، وهو الخبث في الميتة ونقص الركعات في القصر والغرر في السلم والفطر في نهار رمضان . والاعذار : الاضطرار بالنسبة الى اكل الميتة والمشقة بالنسبة الى قصر الصلاة والفطر في رمضان ، والحاجة الى ثمن الغلات قبل وجودها بالنسبة الى السلم .

وأكل الميتة واجب عند خوف الهلاك . وقصر الصلاة مندوب اذا كان السفر ثلاث مراحل فاكثر . والسلم مباح بشروطه . والفطر للمسافر في رمضان خلاف الاولى لمن لم يجهده الصوم .

والعزيمة خلاف الرخصة ، فهي ما لم يتغير من الاحكام الشرعية ، أو ما تغير لكن الى صعوبة ، كحرمة الاصطياد بالنسبة للمحرم بحج أو عمرة .

المبادئ الكلاميّة

والدليلُ ما يُمكن التوصلُ بصحيح النظرِ فيه الى مطلوبٍ خبريٍّ .
واختلفَ أئمتُنا هل العلمُ عقيبَه مكتسبٌ .

هذا تعريف الدليل عند الاصوليين . أما عند المناطقة فهو اسم لمجموع المقدمتين . فالدليل على اثبات الصانع عند الاصوليين هو (العالَم) ، فبالنظر الصحيح فى تقلبه يتوصل الى أن له صانعا. والدليل عليه عند المناطقة هو : العالم حادث وكل حادث له مُحدِث .

والمقصود بالنظر الصحيح الفكر الصحيح فى الجهة التى من شأنها أن ينتقل الذهن منها الى المطلوب. وقول المصنف : (الى مطلوب خبرى) يشمل ما يُفيد علما وما يُفيد ظنا .

واختلف العلماء هل النتيجة عقب النظر ضرورية الحصول أم مكتسبة. والظاهر أن القولين غير متنافيين ، لان أصحاب القول الاول لا ينفون أن النظر يحصل بكسب الناظر ، وأصحاب القول الثانى لا ينفون أن حصول النتيجة لا بد منه . وهذان قولان لاهل السنة .

أما المعتزلة فيقولون ان حصولها بطريق التوليد ، أى يتولد عن النظر كما تتولد حركة المفتاح من حركة اليد التى تحمله . وأما الحكماء فيقولون ان النظر علة مؤثرة بالذات فى حصول النتيجة .

والحدُّ الجامعُ المانعُ . ويقال المطَّرِدُ المنعكِسُ .

الحد عند الاصوليين ما يميّز الشئ عما عداه. واذا كان كذلك فانه لايخرج شئ من أفراده ولايدخل فيها غيرها. وهذا بمعنى قولهم الجامع المانع . أى الجامع لافراده المانع من دخول غيرها فيها.
ويقال المطرد المنعكس . والمطرد هو الذى كلما وُجِدَ وُجِدَ المحدود فلا يدخل فيه من غير أفراده فيكون مانعا . والمنعكس هو الذى كلما وجد المحدود وجد الحد ، فلا يخرج شئ من أفراده فيكون جامعا .

والكلامُ فى الازل لا يسمى خطاباً . وقيل لايتنوَّعُ .

ليس مكان هذه المسألة هنا ، لانها تتعلق بالمدلول والكلام هنا فى الدال . فكان ينبغى تأخيرها عن النظر والتصور والتصديق والاعتقاد وغيرها . لكن البحث فى هذه الامور يطول . ولو أخر قوله (والكلام فى الازل) لما اتضح الارتباط . كذا قالوا .
الخطاب فى اللغة توجيه الكلام الى الغير للإفهام . ثم صار يطلق على نفس الكلام الموجَّه .
والكلام النفسى فى الازل لا يسمى خطابا حقيقة ، اذ لا يوجد فى الازل من يوجَّه اليه . لكنه يُسمى خطابا على سبيل المجاز .
وقيل لايتنوع فى الازل الى أمر ونهى وغيرهما ، لعدم من تتعلق به هذه الاشياء . والاصح أن تنوعه اليها بتنزيل من سيوجد منزلة الموجود .

والنظرُ الفكرُ المؤدي الى علمٍ أو ظنٍّ . والادراكُ بلاحكمٍ تصورٌ وبحكمٍ تصديقٌ . وجازمُه الذى لايقبل التغيّر علمٌ . والقابلُ اعتقادٌ ، صحيحٌ ان طابقَ ، فاسدٌ ان لم يطابق . وغيرُ الجازم ظنٌّ ووهمٌ وشكٌّ ، لانه اما راجحٌ أو مرجوحٌ أو مساوٍ .

الفكر انتقال النفس فى المعقولات ، وهذا على قسمين ، لانه اذا أدى الى علم أو ظن فهو النظر ، وان لم يؤدِّ الى ذلك كأكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا . أما انتقال النفس فيما يتوارد عليها من المعانى بلا اختيار كما فى حالة النوم فهذا لايسمى فكراً . وأما انتقالها فى المحسوسات فهو تخييل .

الادراك وصول النفس الى المعنى بتمامه . هذا الادراك ان لم يقارن حكماً فهو تصور ، وان قارن حكماً فهو تصديق .

فادراك الشمس وادراك طالعة وادراك نسبة الطلوع الى الشمس ، كل ذلك من قبيل التصور . أما ادراك أن الشمس طالعة أو غير طالعة فهو تصديق . وفيه ادراك الطرفين والنسبة والحكم بثبوتها أو نفيها .

والتصديق جازم وغير جازم ، والجازم ان لم يقبل التغير ، أى لايحتمل أن يكون الواقع بخلافه (علم) وان قبل التغير فهو (اعتقاد) ، صحيح ان طابق الواقع ، وفاسد ان لم يطابقه .

والتصديق غير الجازم ان كان الارجح مطابقته للواقع فظن ، أو الارجح عدم مطابقته فوهم ، أو كان الاحتمال متساوياً فشك .

والعلمُ قال الامام[1] ضروريٌّ . ثم قال هو حكمُ الذهنِ الجازمُ المطابقُ لموجب . وقيل: هو ضروريٌّ فلا يُحَدُّ . وقال امام الحرمين[2]: عَسِرٌ ، فالرأيُ الامساكُ عن تعريفه .

ثم قال المحققون : لا يتفاوت ، وانما التفاوتُ بكثرة المتعلقات .

اختلفوا في تحديد العلم ، فقال بعضهم لا يُحَدّ ، وقال آخرون يُحَدّ . والقائلون بأنه لا يحد قالوا هو ضروري . قال الامام الرازي في المحصول : هو ضروري ، أي يحصل بمجرد التفات النفس اليه ، فلا يحتاج الى نظر واكتساب . ومع هذا فان الامام عرفه في كتابه المذكور بأنه حكم الذهن الجازم المطابق لموجِب . والمقصود بالموجِب ما يوجب الحكمَ من حسٍ أو ضرورة أو عادة . وقال امام الحرمين : هو نظري ، لكن تحديده عسر ، لا يحصل الا بنظر دقيق ، فالاولى الامساك عنه .

وقال ابن الحاجب في المختصر : أصح الحدود : صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض .

وعلم الله سبحانه صفة واحدة لا تعدد فيها ولا تفاوت .

أما علمنا ففيه أقوال هل هو متحد ولو تعددت المعلومات ، أو يتعدد بتعددها . وهل علمك بشئ معين يتفاوت (أي من ناحية الجزم) مع علمك بشئ آخر . وهل يتفاوت علمك بشئ معين مع علم غيرك بالشئ نفسه .

قال المحققون : لا يتفاوت ، لانه لا يكون الا مع الجزم ، ومتى حصل التفاوت لم يحصل الجزم . أما التفاوت الذي نشعر به في بعض المعلومات فانما هو لكثرة المتعلقات وقلتها .

---

(1) هو الامام الرازي محمد بن عمر فخر الدين العالم المشهور في العقليات والنقليات صاحب المصنفات الهامة النافعة . توفي سنة ٦٠٦

(2) هو العلامة الكبير عبد الملك بن عبد الله الجويني . البارع في جميع العلوم المعروفة في وقته . توفي سنة ٤٧٨

وقال كثيرون انه يتفاوت في جزئياته، فان العلم بأن الواحد نصف الاثنين أقوى من العلم بأن العالم حادث مثلا.

وأجاب الاولون عن هذا بأن التفاوت في ذلك وأمثاله ليس من حيث الجزم، بل من حيث الغفلة وعدمها، ومن حيث إلف النفس لبعض المعلومات دون بعض.

والقائلون بعدم التفاوت قال بعضهم انه يتعدد، وبعضهم لا يتعدد.

والمقصود بكثرة المتعلقات وقلتها يتبين في مثل العلم بشيئين والعلم بثلاثة أشياء. والتفاوت في ذلك لا من حيث الجزمُ، اذ الجزم لابد منه ليكون علما.

والجهلُ انتفاءُ العلم بالمقصود. وقيل تصوُّرُ المعلوم على خلافِ هيئتِهِ. والسهوُ الذهولُ عن المعلوم.

هذا التعريف يشمل الجهل البسيط والجهل المركب. والاول عدم ادراك الشئ أصلا، والثاني ادراكه على خلاف حقيقته. ومن لطيف ما قالوا في ذلك ان من كان جهله بسيطا لا يدرى. ومن كان جهله مركبا لا يدرى ولا يدرى أنه لا يدرى.

والمعروف أن السهو زوال المعلوم عن القوة المدركة مع بقائه في الحافظة، ولهذا يتنبَّه له بأدنى تنبُّه. أما الذهول والغفلة فهما أعمّ من السهو، اذ يُطلقان على زوال المعلوم وعلى عدم العلم، وقد يقال ان الذهول ينشأ عن طارئ مفاجئ، بخلاف الغفلة.

المسائل

(مسألة)

الحسن: المأذون واجبا ومندوبا ومباحا. قيل وفعل غير المكلف.
والقبيح: المنهي عنه، ولو بالعموم، فدخل فيه خلاف الاولى.
وقال امام الحرمين: ليس المكروه حسناً ولا قبيحاً.

الحسن ما أذن الشارع بفعله، وهذا يشمل الواجب والمندوب والمباح. وقال بعضهم يدخل في الحسن فعل غير المكلف كفعل الصبي والمجنون والساهي، فان أفعال هؤلاء وان لم يأذن الشارع بها لكنه لم ينه عنها. لكن لابد أن يتقيد ذلك بكونه من النوع المأذون بفعله لا مطلقا، اذ يبعد أن يفعل هؤلاء محرما على غيرهم ثم يوصف بالحسن.

والقبيح هو ما نهى الشارع عن فعله، ولو كان النهي بالعموم، وهو المستفاد من أوامر الندب. وعليه يدخل في القبيح خلاف الاولى، كما دخل فيه الحرام والمكروه. وقال امام الحرمين: ليس المكروه قبيحا ولا حسنا، لانه لم يؤذن بفعله ولا يعاقب على تركه.

(مسألة)

جائز الترك ليس بواجب. وقال أكثر الفقهاء: يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر. وقيل: المسافر دونهما.

وقال الإمامُ : عليه أحدُ الشهرين، والخلفُ لفظي .

ما يجوز تركه ليس بواجب، سواء كان جائز الفعل كصوم المسافر أم ممتنعه كصوم الحائض .

وقال أكثر الفقهاء : يجب الصوم على ذوي العذر كالحائض والنفساء والمريض والمسافر، لقوله تعالى : (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) . وهؤلاء شهدوا الشهر . ووجوب القضاء عليهم يدل على ذلك . وإنما جاز لهم الترك للعذر .

وأجاب أصحاب القول الأول بأن وجوب الصوم مثلا له سبب وعنه مانع، ولا يتحقق الوجوب إلا بوجود السبب وانتفاء المانع . فوجوب الصوم بسبب وجود الشهر لكن عند انتفاء المانع، لا مطلقا . ووجوب القضاء عليهم لا يدل على وجوب الأداء، فقد يجب القضاء مع عدم وجوب الأداء كما في حالة النوم جميع الوقت .

وقال بعضهم يجب الصوم على المسافر دون الحائض والمريض، لقدرة المسافر على الأداء . أما الحائض فإنها عاجزة شرعا ، وأما المريض فعاجز حساً .

وقال الإمام الرازي : يجب على المسافر أحد الشهرين ، أي إما شهر رمضان أو شهر آخر .

والخلف في ذلك لفظي ، لأن ترك الصوم بسبب العذر جائز اتفاقاً، والقضاء بعد زوال العذر واجب اتفاقا .

وفي كونِ المندوب مأموراً به خلافٌ . والأصحُّ ليس مكلَّفاً به .

وكذا المباح . ومن ثَمَّ كان التكليفُ الزامَ ما فيه كلفةٌ لا طلبَه ، خلافا للقاضي[(١)] .

لا خلاف في أن المندوب تتعلق به صيغة الامر ، وانما الخلاف في أن ذلك على سبيل الحقيقة أو المجاز . وهذا مبني على أن مادةَ (ا م ر) هل هي حقيقة في الايجاب فقط ، أم في القدر المشترك بين الايجاب والندب أي في الطلب . والصحيح أنها للقدر المشترك .

والمحققون على أن المندوب مأمور به ، لانه طاعة اجماعاً ، والطاعة فعل المأمور به . وخالف في ذلك بعضهم ، قالوا لو كان المندوب مأموراً به لكان تاركه عاصيا ، اذ لا معنى للمعصية سوى مخالفة الامر . وأجاب الاولون بأنَّ المعصية مخالفةُ أمر الايجاب لا أمر الندب .

والاصح أن التكليف الزام ما فيه كلفة . ولما كان المندوب لا الزام فيه فلا تكليف به .

وقال القاضي الباقلاني وغيره : التكليف طلب ما فيه كلفة ، والطلب يشمل ما كان على سبيل الالزام وغيره .

أما المباح فلا تكليف بفعله أصلا .

(١) الباقلاني أبو بكر واسمه محمد بن الطيب صاحب التصانيف المشهورة . قالوا عنه انه شيخ أهل السنة ولسانها . توفي سنة ٤٠٢

والاصحُّ أن المباح ليس بجنسٍ للواجب ، وأنه غيرُ مأمورٍ به من حيث هو . والخلفُ لفظيٌّ . وأن الاباحةَ حكمٌ شرعيٌّ .

من المعلوم أن الجنس يشمل الانواع التي تحته ، كالحيوان فانه جنس

يشمل الانسان والفرس والبعير وغيرها. واذا نظرنا الى المباح من حيث انه مأذون بفعله كان جنسا يشمل الواجب والمندوب، لان كلا منهما مأذون بفعله. واذا نظرنا اليه (أى المباح) من حيث انه مخير بين فعله وتركه لم يكن جنسا للواجب، لان الواجب لا تخيير فيه، بل يجب فعله ولا يجوز تركه.

والمباح غير مأمور بفعله، فهو من حيث انه مباح يجوز فعله وتركه كما هو واضح. وبعبارة أخرى ان الشارع اذا سوّى بين الفعل والترك لم يكن الفاعل مطيعا ولا التارك عاصيا.

وقال أحد كبار معتزلة بغداد وهو عبدالله الكعبى: المباح مأمور به. فهو واجب على التخيير كما يفهم من كلامه الذى نقلوه عنه. واستدل على ذلك بأن المباح يتحقق بفعله ترك حرام، فيتحقق بالسكوت مثلا ترك القذف، وبالسكون ترك القتل وهكذا.

والواقع أن الكعبى لا يقول ان كل مباح واجب، بل الواجب أىّ مباح يحصل به ترك الحرام. فكأنه من قبيل الواجب المخيّر.

والتحقيق أن الخلاف لفظى، لأنّا قائلون بوجوب ما يتوقف عليه ترك الحرام، والكعبى لا يقول بوجوب كل مباح، اذ هذا لا يقول به أحد.

والاباحة هى التخيير بين الفعل والترك. والاصح أنها حكم شرعى، لان التخيير المذكور يتوقف على اذن الشارع.

وقال بعض المعتزلة ليست الاباحة حكما شرعيا، بل هى انتفاء الحرج، وهذا الانتفاء ثابت قبل ورود الشرع. وقولهم هذا مبنى على أن العقل يحكم فى مثل ذلك كما تقدم بحثه.

وأنّ الواجبَ اذا نُسِخَ بقيَ الجوازُ ، أى عدمُ الحرج . وقيل : الاباحةُ . وقيل : الاستحبابُ .

الايجاب يتضمن الاذن بالفعل مع المنع من الترك ، فاذا نسخ المنع من الترك بقي الاذن بالفعل وهذا معنى الجواز .

وقيل اذا نسخ الواجب بقيت الاباحة ، لان الطلب قد انتفى بالنسخ فيثبت التخيير ، وهذا معنى الاباحة .

وقيل يبقى الاستحباب ، لان ارتفاع الوجوب يعنى ارتفاع الجزم فى الطلب فيبقى الطلب غير الجازم وهو الاستحباب .

ولم يشر المصنف الى قول الامام الغزالى من أن الوجوب اذا نُسخ عاد الشئ الى ما كان عليه قبل ايجابه من تحريم أو ندب أو غيرهما ، لان نسخ الوجوب جعله كأن لم يكن . وهذا مبنى على أن النفي الوارد على كلام مقيّد يتوجه الى المقيد وقيده معاً ، والكلام هنا فى الوجوب الذى هو الطلب الجازم ، فيرتفع الطلب والجزم فيعود الى ما كان عليه .

(مسألة)

الامرُ بواحدٍ من أشياء يوجب واحداً لا بعينه . وقيل : الكلّ ويسقط بواحد . وقيل : الواجبُ معيّن ، فان فعل غيرَه سقط . وقيل : هو ما يختاره المكلف ، فان فَعَلَ الكلَّ فقيل الواجبُ أعلاها ، وان تركها فقيل يُعاقَب على أدناها .

هذه المسألة تعرف بالواجب المخيَّر، وهو الامر بشئ واحد من أشياء معينة. وذلك جائز عقلا ونقلا، اذ لا مانع من أن يقال لك: يجب عليك فعل واحد من هذه الاشياء، وأيّ واحد فعلته خرجتَ عن العهدة. وقد وردت نقلا كما في كفارة اليمين، قال تعالى: (فاطعام عشرة مساكين من أوسط ما تُطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة) ففيها طلب واحد من ثلاثة أمور معينة.

والجمهور على أنه لا يجوز للمكلف ترك الجميع ولا يجب عليه فعل الجميع، بل عليه فعل واحد منها، وفي أيّها هو الواجب أقوال:

الاول: وهو الراجح أن الواجب واحد لا بعينه.

الثاني: الواجب الكل ويسقط بفعل واحد. ومن فعلها جميعا أثيب ثوابَ فعل واجبات، ومن تركها جميعا عوقب عقاب ترك واجبات، لان الامر قد تعلق بالكل على وجه الاكتفاء بواحد. وهذا القول مردود، لان الامر ورد بالتخيير، والتخيير ينافي وجوب الكل.

الثالث: الواجب واحد معين عند الله تعالى، فان فعل المكلف غيره سقط عنه الواجب. ولا يخفى أن المكلف لا يعرف ذلك المعين، ولو أن الله تعالى أراد معينا لامر به بخصوصه، بل أراد التوسعة على العباد المكلفين بالكفارة مثلا، وعلى المنتفعين بها حسب زمانهم ومكانهم. والله سبحانه يعلم ما يفعله هذا المكلف وما يفعله غيره.

الرابع: الواجب ما يختاره المكلف من تلك الامور، لانه يخرج عن العهدة بفعل ما يختاره. وهذا القول لا يختلف بظاهره عن القول

الاول ، الا أن بعضهم قال ان هذا القول فرع من القول الثالث ، أى ان الواجب عند الله معين وهو ما يختاره المكلف . ومعلوم أنه قد يختار هذا المكلف واحداً وقبل أن يفعله يعدل الى فعل غيره ، فعلى هذا القول لا يجوز مع أنه لا قائل بعدم جواز العدول . وقد يختار هذا المكلف واحداً ويختار غيره غيره . وعلى كل ففى هذا القول نظر ، ولذا صحح المصنف الاول .

والاقوال المذكورة ما عدا الاول هى أقوال المعتزلة الذين ينفون الواجب المخير ، كما نفوا تحريم واحد لا بعينه على ما سيأتى .

والمكلف اذا فعل الجميع فقيل يثاب على أعلاها ، لانه لو فعله وحده أثيب عليه ، واذا ترك الجميع يعاقب على أدناها ، لانه لو فعله لخرج عن العهدة ، فاذا تركه عوقب على تركه .

> ويجوز تحريمُ واحدٍ لا بعينه ، خلافاً للمعتزلة . وهى كالمخيَّر . وقيل : لم تَرِدْ به اللغة .

يجوز تحريم واحد غير معين من أشياء معينة ، كأن يقال : لا تفعل هذا أو ذاك . وهذه المسألة افترضها الاصوليون ، وجعلوها فى مقابل الواجب المخير . وقالوا اذا وقع ذلك فعلى المكلف أن يترك فعل واحد منها ، وله أن يفعل الباقيات .

وخالف المعتزلة فى هذه كما خالفوا فى الواجب المخير على ما أشرنا اليه .

وهذه المسألة من حيث الدليل على جوازها والاختلاف فيه كالتى قبلها . لكن الواجب المخير ورد شرعاً ولغة ، أما هذه فقيل لم ترد بها اللغة . وأورد بعضهم قوله تعالى : (فلا تطع منهم آثماً أو كفوراً) . وهذا بظاهره

تحريم واحد من اثنين ، لكن الاجماع دل على تحريم الاثنين معاً" .

فرض الكفاية

(مسألة)

فرض الكفاية مُهِمٌّ يُقْصَدُ حصوله من غير نَظَرٍ بالذاتِ الى فاعِلِهِ . وزعمه الاستاذ[1] وامامُ الحرمين وأبوه[2] أفضلَ من العين .
وهو على البعض وفاقاً للامام ، لا الكلِّ خلافا للشيخ الامام[3] والجمهورِ . والمختارُ : البعضُ مبهمٌ . وقيل معينٌ عندالله تعالى . وقيل هو من قام به . ويتعيَّنُ بالشروع على الاصح . وسنة الكفاية كفرضها .

الفرض فرض عين وفرض كفاية . وفرض العين يُطلب حصوله من كل مكلف كالصلوات الخمس . وفرض الكفاية يُطلب حصوله من غير نظر بالذات الى من يفعله . اذ بفعل البعض يتحقق الغَرَضُ منه كالصلاة على الميت . ومن المتفق عليه أن فرض الكفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقين ، واذا تركوه جميعا أثموا جميعا .

وقال الاستاذ أبو اسحاق الاسفرايني وامام الحرمين وأبوه الجويني : ان فرض الكفاية أفضل من فرض العين ، لان القائم بفرض الكفاية يدفع الاثم عن الباقين ممن لم يفعله . وفرض العين لا يندفع به الاثم عن فاعله .

واستضعف المصنف هذا القول ، لان تشديد الشارع على طلب فرض العين بايجابه على كل واحد من المكلفين يدل على أهميته وأفضليته .

(1) هو أبو اسحاق الاسفرايني واسمه (ابراهيم بن محمد) الامام الكبير الذي أقر له علماء عصره بالفضل والتقدم . توفي سنة ٤١٨

(2) هو أبو محمد عبدالله بن يوسف الجويني العالم المحدث الكبير . توفي سنة ٤٣٨

(3) وهو والد المصنف ، واسمه علي بن عبدالكافي السبكي صاحب المصنفات النافعة كان شيخ علم وشيخ طريقة . توفي سنة ٧٥٦

والجمهور على أن فرض الكفاية فرض على جميع المكلفين لكنه يسقط بفعل البعض منهم، لأنهم لو تركوه جميعا أثموا جميعا كما سبق. ورجح المصنف رأى الامام الرازى بأنه على البعض لا على الكل، لانه يكتفى بفعل البعض. وهذا البعض مبهم. وقيل هو معين عند الله تعالى. وقيل هو من قام به.

قال الشارح المحلى: ومداره على الظن، (أى مدار القول بالوجوب على الكل والقول به على البعض). فعلى قول البعض من ظن أن غيره لم يفعله وجب عليه، ومن لا فلا. وعلى قول الكل من ظن أن غيره فعله سقط عنه ومن لا فلا.

والاصح أن من شرع فى فرض الكفاية وجب عليه اتمامه، كما يتعين اتمام فرض العين. فيجب على من شرع فى صلاة الجنازة مثلا أن يتمها، ولو كان هناك من يصلى عليها غيره. وقيل لا يجب الاتمام، لان الغرض هو حصول الاداء فى الجملة.

والسنة سنة عين وسنة كفاية. فسنة العين يندب فعلها من كل مكلف كالكثر المندوبات. أما سنة الكفاية فيندب فعلها من واحد غير معين. فاذا جاء جماعة الى مجلس وسلم واحد منهم كفى.

وكون سنة الكفاية مندوبةً على الجميع أو على البعض وهل تتعين بالشروع أولا. الكلام فى ذلك كالكلام فى فرض الكفاية على ما سبق. الا أن فرض الكفاية يجب القيام به من البعض وأنه لو تركه الجميع أثموا وسنة الكفاية ليست كذلك

الواجب الموسَّع

(مسـألة)

الاكثرُ أنَّ جميعَ وقتِ الظهرِ جوازًا ونحوِه وقتٌ لادائه. ولايجب على المؤخِّرِ العزمُ على الامتثال خلافا لقوم. وقيل: الاولُ فان أخَّرَ فقضاءٌ. وقيل: الآخرُ فان قدَّمَ فتعجيل. والحنفيةُ: مااتَّصلَ به الاداءُ من الوقت، والا فالآخِرُ. والكرخيُّ[1]: انْ قدَّمَ وقعَ واجباً بشرطِ بقائِه مكلفا. ومَن أخَّرَ مع ظنِّ الموت عصى. فان عاش وفعله فالجمهورُ أداءٌ. والقاضيانِ[2] أبوبكرٍ والحسينُ: قضاءٌ. ومَن أخَّرَ مع ظنِّ السـلامةِ فالصحيحُ لايَعصي. بخلافِ ما وقتُه العمرُ كالحج.

هذه المسـألة تدور حول الواجب الموسَّع وقته. وقد أثبته أكثر العلماء، بل ذكر ابن الحاجب أنه قول الجمهور. ونفاه أكثر الحنفية على ما يأتي.

من المتفق عليه أن الصلاة المفروضة لاتجب قبل الوقت ولا يجوز تقديمها عليه كما لايجوز تأخيرها عنه بلاعذر.

وقول المصنف: (وقت الظهرِ جوازا ونحوِه) يعني أن وقت الجواز لصلاة الظهر ونحوها من الاوقات الموسعة هو جميع الوقت. فمتى أداها المكلف في جزءٍ منه صحت. وللعلماء في ذلك أقوال:

١- قول الجمهور ان ايقاع الصلاة في أي جزء من الوقت المقدر شرعا يُعتبر أداءً. ولايجب على مريد التأخير من أول الوقت العزمُ على الاداء في جزء آخر منه.

(1) عبيدالله بن الحسين الكرخي الفقيه الحنفي الاصولي، توفي سنة ٣٤٠

(2) المقصود بهما القاضي أبوبكر الباقلاني وقد مر التنويه به. والقاضي حسين بن محمد المروزي أحد كبار الأئمة الشافعية توفي سنة ٤٦٢

٢ - قول القاضي الباقلاني وغيره: يجب على مريد التأخير العزم على الفعل في وقت آخر منه.

٣ - قول بعضهم وقت الأداء هو الأول، فإن أخره المكلف وفعله في جزء آخر من الوقت كان قضاءً، ويأثم بالتأخير. والقول بالتأثيم لا يُعتدّ به. حتى حكى القاضي الباقلاني الإجماع على عدم الإثم.

٤ - قول بعضهم: وقت الأداء هو الآخر، لانتفاء الوجوب الفوري قبله، فإن قدّمه المكلف فتعجيل كتعجيل الزكاة.

٥ - قول الكرخي الحنفي، كالقول الذي قبله، لكن زاد عليه أن المكلف إذا قدّم عن الآخر وقع صحيحا بشرط بقائه مكلفا إلى آخر الوقت، وإلا وقع ما فعله ندبا.

٦ - قول أكثر الحنفية أن وقت الأداء هو ما وقع فيه الفعل، فإن لم يقع في أول الوقت أو في أثنائه فالوقت هو الآخر. ذلك أن الوقت عند هؤلاء لا يتجزأ، بل هو ما يتسع للفعل فقط.

ومن أُدرك الوقت فلم يقم بالفعل في أوله مع احتمال قويّ أن يموت قبل فعله فهو آثم. فإن لم يمت وفعله في الوقت فهو أداء عند الجمهور.

وقال القاضي الباقلاني والقاضي حسين: هو قضاء، لأنه وقع بعد الوقت الممكن حسب ظن المكلف.

ومن أُدرك الوقت فأخّره عن أوله مع ظن السلامة ومات قبل خروج الوقت فالصحيح أنه لا يعصي بذلك، لأن التأخير جائز في حقه. إلا في الفرض الذي وقته العمر كله كالحج، فإن وجب عليه الحج فأخّره ومات قبل فعله فهو عاصٍ، حتى لو ظن السلامة، إذ لا يتحقق مثله إلا بذلك.

ما لا يتم الواجب إلا به

(مسألة)

المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب وفاقاً للأكثر.
وثالثها إن كان سبباً كالنار للإحراق. وقال إمام الحرمين: إن كان شرطاً شرعياً لا عقلياً ولا عادياً.
فلو تعذر ترك المحرم إلا بترك غيره وجب، أو اختلطت منكوحة بأجنبية حرمتا، أو طلق معينة ثم نسيها.

هنا ملاحظات يحسن إيرادها قبل عرض المسألة وهي:

أولاً: هناك ما ليس في مقدور المكلف كزوال الشمس لوجوب صلاة الظهر، وما في مقدوره كالسفر لقصر الصلاة ولإباحة الإفطار في رمضان. مع أنهم منعوا التقصد في ذلك.

ثانياً: ما لا يتم الواجب إلا به واجب اتفاقاً سواء كان سبباً أم شرطاً. والخلاف الآتي إنما هو في أن وجوبه بوجوب الواجب المتوقف عليه أو بدليل آخر.

ثالثاً: المراد بالواجب المطلق هنا ما لم يكن مقيداً بما يتوقف عليه وجود الواجب لا وجوب الواجب. الأول كالطهارة التي يتوقف عليها وجود الصلاة. والثاني كالزوال الذي يتوقف عليه وجوب الصلاة.

رابعاً: ما يتوقف عليه الواجب قد يكون سبباً وقد يكون شرطاً، وكل منهما عقلي وعادي وشرعي.

والسبب العقلي كالنظر الصحيح للحصول على العلم بالشيء،

والعادى كالنار للاحراق، والشرعى كصيغة الاعتاق لمن كُلِّف به،

والشرط العقلى كترك الاضداد لفعل الواجب، فمن وجب عليه القيام مثلا وجب عليه أن يترك ما يضاده كالقعود والاضطجاع وغيرهما.

والعادى كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه، فان غسل الوجه لا يتحقق عادة الا بذلك. والشرعى كالطهارة للصلاة.

اذا تقرر هذا قلنا ان الفعل الذى يدخل فى مقدور المكلف ان كان لا يوجد الواجب الا به ففيه ثلاثة أقوال:

١- قول الجمهور: هو واجب سببا كان أم شرطا، اذ لو لم يجب لجاز ترك ما توقف عليه، ووجوبه بوجوب الواجب.

٢- قول بعضهم: هو غير واجب مطلقا، لان الدال على وجوب الواجب ساكت عنه، فلابد من دليل آخر.

٣- قول امام الحرمين: هو واجب ان كان شرطا شرعيا، لا عقليا ولا عاديا، أما وجوب ما كان شرعيا فلأنّ مثل الطهارة لو لم تجب للصلاة لصحت بدونها، اذ ليس فى ذلك مخالفة عقلية ولا عادية.

وأما العقلى والعادى فلا يقصدهما الشارع، اذ لا يقصد الا ما أمكن أن يحصل وأن لا يحصل. ويظهر أن السبب كذلك.

والحَرَّم لو توقف تركه على ترك شيء جائز وجب ترك ذلك الجائز. فلو اختلطت زوجة شخص بأجنبية ولم يميز بينهما وجب اجتناب قربان الاثنتين. وكذا لو طلق شخص احدى زوجتيه ونسيها وجب اجتنابهما حتى يتبين الحال فى المسألتين.

(مسألة)

مطلقُ الامرِ لايتناولُ المكروهَ، خلافا للحنفية. فلا تصح الصلاةُ في الاوقات المكروهة، وان كانت كراهةَ تنزيهٍ على الصحيح.

أما الواحدُ بالشخص له جهتان، كالصلاة في المغصوب فالجمهورُ تصحُّ ولا يُثاب. وقيل يُثابُ. والقاضي والامام: لاتصح ويَسقطُ الطلبُ عندهما. وأحمدُ(1): لاصحةَ ولاسقوطَ.

(1) هو الامام أحمد بن محمد بن حنبل أحد المجتهدين الاربعة وهو غني عن التعريف. توفي سنة ٢٤١.

هل يكون الشئ الواحد مأمورا به منهيا عنه في آن واحد.

الذى رجحه المصنف وغيره أن مطلق الامر لا يتناول المكروه، واذا لم يتناوله لم يتناول الحرام من باب أولى. والدليل على ذلك أن الامر لو تناول ذلك لكان الشئ الواحد مطلوبا فعله مطلوبا تركه في آن واحد، وهذا تناقض واضح. لذلك قالوا لاتصح الصلاة في الاوقات المكروهة سواء كانت الكراهية تحريمية أم تنزيهية، والمقصود بالصلاة هنا الصلاة النافلة المطلقة، وبالاوقات المكروهة وقت طلوع الشمس حتى ترتفع ووقت استوائها حتى تزول ووقت اصفرارها حتى تغيب.

وقالت الحنفية تصح الصلاة المذكورة مع كراهتها كراهة تحريم، لان النهى عنها لا لذات الصلاة بل لأمر خارج. والنهى لامر خارج لايوجب البطلان كما سيأتى من مذهبهم وتقدم ماله صلة بهذا.

والشئ المعين بخصوصه ان اتحدت فيه الجهة، كأن يكون من جهة واحدة حراما وحلالا فهذا مما لايكون. أما اذا تعددت الجهة، كالصلاة في المكان المغصوب فهذا من حيث الصلاة قربة مطلوبة، ومن حيث وقوعها في مكان مغصوب معصية. وفيه أربعة أقوال:

١ - قول الجمهور : تصح ، ولكن لا يثاب فاعلها بسبب الغصب .

٢ - قول بعضهم : يثاب من جهة الصلاة ويعاقب من جهة الغصب ، وعقابه قد يكون بحرمان ثواب تلك الصلاة وقد يكون بغير ذلك .

٣ - قول القاضي الباقلاني والإمام الرازي : لا تصح الصلاة ، ولكن يسقط طلبها من المكلف ، لأن السلف لم يأمروا بقضاء مثلها .

٤ - قول الإمام أحمد : لا تصح الصلاة ويجب اعادتها .

> والخارج من المغصوب تائبا آتٍ بواجب ، وقال أبو هاشم[1] : بحرام . وقال امام الحرمين : هو مرتبك في المعصية مع انقطاع تكليف النهي . وهو دقيق .

(1) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي المعتزلي ، توفي ٢٢١ ، الشذرات ج٢

الخارج من مكان مغصوب غير تائب عاصٍ اتفاقا ، فهو كالماكث فيه . أما الخارج منه تائبا ففيه أقوال :

١ - الأصح أنه آتٍ بفعل واجب ، لتحقق التوبة بما فعل من الخروج .

٢ - قول أبي هاشم المعتزلي : هو آتٍ بحرام ، لأنه شاغل لملك الغير بدون اذنه . والتوبة لا تتحقق إلا بالانتهاء .

٣ - قول امام الحرمين : هو مرتبك بالمعصية ، لكنه بخروجه تائبا انقطع عنه تكليف النهي عن إشغال المغصوب وإن لم يخلص من المعصية بعد . فهو في خروجه في جهة طاعة وبإشغاله ملك الغير في جهة معصية .

وكلام امام الحرمين دقيق كما ترى، لان المعصية انما تكون بفعل شئ منهي عنه أو ترك شئ مأمور به، والخارج تائبا انقطع عنه تكليف النهي فكيف تبقى المعصية مصاحبة لذلك الانقطاع. واذا تعين الخروج بخروج انقطع قطعنا بنفي المعصية عنه.

والساقط على جريح يقتله ان استمر وكفأه ان لم يستمر، قيل: يستمر. وقيل: يتخير. وقال امام الحرمين لا حكم فيه. وتوقف الغزالي [1].

الساقط على جريح بين جرحى ان استمر فوق الذى سقط عليه يقتله، وان انتقل الى آخر مكافئ له يقتله، ولا يوجد مكان ينتقل اليه غير ذلك. في هذه المسألة أربعة أقوال:

١ - يستمر على ذلك الجريح ولا ينتقل، لان الضرر لا يزال بالضرر المماثل له أو بما هو أشد منه.

٢ - يتخير بين الحالين، لانهما متساويان في الضرر.

٣ - قال امام الحرمين: لا حكم في هذه المسألة، لا في الاذن ولا في المنع، مع بقاء عصيان الساقط ان كان سقوطه باختياره أو باهماله.

٤ - توقف الامام الغزالي عن القول في ذلك كما في (المستصفى)، لان الاقوال المذكورة محتملة. ووافق امام الحرمين في كتابه (المنخول).

(مسألة)

(١) هو حجة الاسلام أبو حامد، واسمه (محمد بن محمد) وهو أشهر من أن يعرف. توفي سنة ٥٠٥

يجوز التكليف بالمحال مطلقا. ومنع أكثر المعتزلة والشيخ أبو حامد[1] والغزالي وابن دقيق العيد[2] ما ليس ممتنعا لتعلق العلم بعدم وقوعه. ومعتزلة بغداد والآمدي[3] المحال لذاته، وإمام الحرمين كونه مطلوبا، لا ورود صيغة الطلب. والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات.

المحال - بقدر ما يتعلق به البحث هنا - قد يكون محالا لذاته كالجمع بين الضدين، وقد يكون محالا لغيره، وهذا إما محال عادة كتكليف شخص بحمل جبل، أو محال لعلم الله أنه لا يقع كتكليف الله تعالى شخصا بالإيمان مع علمه تعالى أنه لا يؤمن.

والبحث هنا في التكليف بالمحال هل هو جائز عقلا أو لا. وإذا كان جائزا فهل وقع أو لا. في ذلك للعلماء أقوال:

١- يجوز التكليف بالمحال عقلا مطلقا، أي بأقسامه الثلاثة المذكورة. وقدم المصنف هذا القول مما يدل على ترجيحه له، والمقصود أنه جائز عقلا. أما هل وقع التكليف به، فالمصنف يقول: الحق أنه لم يقع التكليف بالمحال لذاته. أما المحال لغيره فقد وقع، سواء كان محالا عادة أم كان محالا لعلم الله أنه لا يقع.

٢- يجوز التكليف بما هو محال لعلم الله تعالى أنه لا يقع فقد كلف بالإيمان من علم الله أنه لا يؤمن. أما المحال لذاته والمحال عادة فإنه لا يجوز ولم يقع. وهذا قول أكثر المعتزلة. وكذلك قال به الشيخ أبو حامد الإسفرايني والإمام الغزالي ومحمد بن علي بن وهب المعروف بابن دقيق العيد. قالوا إن التكليف بالمحال لذاته والمحال عادة ممتنع الوقوع، إذ لا فائدة في طلبه من المكلف.

(١) الإسفرايني واسمه (أحمد بن محمد)، وهو أحد أعلام العلماء الشافعية، توفي سنة ٤٠٦.

(٢) محمد بن علي تقي الدين صاحب اليد الطولى في العلوم الإسلامية. له مصنفات دقيقة. توفي سنة ٧٠٢.

(٣) علي بن أبي علي سيف الدين. صاحب الكتب المشهورة. قالوا عنه إنه أحد أذكياء العالم. توفي سنة ٦٣١.

وامام الحرمين قائل بهذا القول . وقال ان المحال عقلا أو عادة يستحيل أن يكون مطلوبا على الحقيقة ، ولكن وردت صيغة الطلب به . قال الله تعالى : (كونوا قردة خاسئين) . ولكنه ليس تكليفا لهم بأن يكونوا كذلك .

٢- قال معتزلة بغداد : لايجوز التكليف بالمحال لذاته . ويجوز التكليف بالمحال لغيره . وبهذا القول قال الآمدي كذلك .

والجمهور على عدم وقوع التكليف بالمحال عقلا او عادة . أما المحال لعلم الله أنه لايقع فقد حصل التكليف به كما مرت الاشارة اليه ومنه قوله تعالى : (وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين) مع أنه تعالى كلفهم بالايمان .

(مسألة)

الاكثر أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في صحة التكليف . وهي مفروضة في تكليف الكافر بالفروع . والصحيح وقوعه ، خلافاً لابى حامد الاسفرايني واكثر الحنفية مطلقا . ولقوم في الاوامر فقط . ولآخرين فيمن عدا المرتد .

الاصل في هذه المسألة أمر جزئي أي فرعي ، وهو تكليف الكافر بالفروع كالصوم والصلاة وغيرهما . هل هو مكلف بذلك فيعاقب على الترك مع عقابه على عدم الايمان أولا . فتكلم الاصوليون في قاعدة عامة تشمل ذلك وغيره فقالوا هل يشترط لصحة التكليف حصول الشرط الشرعي أم لا . ومعلوم أن الكافر لاتصح عبادته قبل أن يؤمن ، فالشرط الشرعي هو ايمانه ليصح تكليفه . وعلى كلٍ ففي ذلك أقوال :

١ـ قول أكثر العلماء ان حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في صحة التكليف، فيصح التكليف بالمشروط مع عدم حصول الشرط، كتكليف الكافر بالصلاة مثلا مع أن من شروط صحتها الايمان ولم يحصل .

٢ـ قول البعض لايصح ذلك، اذ لو حصل لما أمكن الامتثال أى لو صلى الكافر- وهو كافر- لم تصح صلاته فلايكون ممتثلا .

وأجاب الكثيرون بأن الامتثال ممكن، وذلك بالاتيان بالشرط أى الايمان ثم بالمشروط وهو العبادة .

٣ـ قال بعضهم لايصح التكليف بالاوامر لتوقفها على الايمان، أما المناهى كاجتناب الزنا مثلا فيصح، لانها من التروك التى لاتحتاج الى نية .

أما من حيث وقوع ذلك فقد صحح المصنف أنه وقع . قال تعالى: (يتساءلون عن المجرمين ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين) الآية . فهذا يدل على أنهم مؤاخذون بترك الصلاة ونحوها .

وقال بعضهم انه لم يقع الا بالنسبة الى المرتد فانه مؤاخذ على ترك العبادات، باستمرار تكليف الاسلام الذى كان عليه .

قال الشيخ الامام : والخلاف فى خطاب التكليف وما يرجع اليه من الوضع . لا الاتلاف والجنايات وترتب آثار العقود .

قال الشيخ والد المصنف : الخلاف السابق انما هو فى خطاب التكليف من الايجاب والتحريم وغيرهما. وفيما يرجع الى ذلك من خطاب الوضع مما يكون فيه ايجاب ونحوه كبعض الاسباب التى تؤثر فى

في التحريم مثلا كتحريم الزوجة بالطلاق .

أما خطاب الوضع الذي لا يرجع الى ذلك كأسباب الضمان عند الاتلاف والجنايات وما يترتب على من آثار العقود كملك المبيع عند صحة البيع وثبوت الزواج والنسب ونحو ذلك ، فالمسلم والكافر في ذلك سواء .

(مسألة)

لا تكليفَ إلا بفعلٍ ، فالمكلفُ به في النهي الكفُّ ، أي الانتهاء ، وفاقا للشيخ الإمام . وقيل فعلُ الضدِّ . وقال قوم : الانتفاءُ . وقيل : يشترطُ قصدُ الترك .

لا تكليف إلا بفعل ، وهذا في الأمر ظاهر . أما في النهي الذي يقتضي الترك ففي المكلف به أقوال :

١ - هو كفُّ النفس عن الفعل . والكف مقدور للمكلف وهو فعل .

٢ - هو فعل الضد ، أي ضد المنهي عنه . فمن نُهِيَ عن الكلام وجب عليه السكوت . وما كان له أضداد فعليه فعل واحدٍ منها .

٣ - قال قوم : المكلف به في النهي غير فعل ، بل هو الانتفاء ، وذلك مقدور للمكلف بأن لا يشاء الفعل .

فاذا قيل لشخص لا تتحرك فالمطلوب منه على القول الاول الكف عن الحركة ، وعلى الثاني السكون ، وعلى الثالث الاستمرار على السكون ان كان ساكنا ، وانتفاء الحركة ان كان متحركا .

٤ - هو الانتفاء لكن يشترط أن يقصد المكلف الترك .

والاصح عدم اشتراط ذلك ، فلا يعصي المكلف بعدم قصده الترك ، ولكن يحصل الثواب بقصده ، لحديث الصحيحين : انما الأعمال بالنيات .

والامرُ عند الجمهور يتعلقُ بالفعلِ قبلَ المباشرة بعد دخول وقته الزاما ، وقبلَه اعلاما . والاكثر يستمر حالَ المباشرة . وقال امام الحرمين والغزالي : ينقطع . وقال قوم : لايتوجه الا عند المباشرة . وهو التحقيق . فالملامُ قبلها على التلبُّس بالكف المنهيّ عنه .

التكليف بالفعل ثابت قبل حدوث الفعل وينقطع بعد الانتهاء منه اتفاقا . أُما تعلق الامر به فالجمهور على أنه يتعلق به قبل المباشرة وقبل دخول الوقت اعلاما ، أي يجب اعتقاد وجوب الاتيان به بعد دخول وقته . وبعد دخول الوقت الزاما ، أي وجوب الاتيان به . ويستمر الالزام حال المباشرة الى أن ينتهي .

وقال امام الحرمين والغزالي : ينقطع التعلق حال المباشرة ، وقد أُجاب عن ذلك الكثيرون بأن الفعل كالصلاة مثلا انما يحصل بالانتهاء منها لا بالدخول فيها .

وقال جماعة منهم الامام الرازي : لايتوجه الامر الا عند المباشرة بالفعل . أما مايقال من أُنه يلزم على هذا القول عدم العصيان بترك الفعل وعدم مباشرته ، فالجواب بأن اللوم في مثل ذلك انما هو على التلبس بالكف . وهذا التلبس منهي عنه ، لان الامر بالشئ يفيد النهي عن تركه . ويقول المصنف ان قول الجماعة هو التحقيق ، اذ لاقدرة على الفعل الا عند المباشرة .

(مسألة)

يصحّ التكليف ويوجد معلوماً للمأمور إثره مع علم الآمر وكذا المأمور في الأظهر انتفاء شرط وقوعه عند وقته، كأمر رجل بصوم يوم علم موته قبله، خلافاً للإمام الحرمين والمعتزلة. أما مع جهل الآمر فاتفاق.

يظهر أن شدة الاختصار دفعت المصنف الى بعض التعابير المعقدة كهذه. وعلى كل فمعنى كلامه: يصح تكليف مكلف بفعل شئ في وقت كذا مع أن الآمر يعلم أن المكلف لايفعل ذلك، لانتفاء شرط من شروط حصول الفعل، كتكليف رجل بصوم يوم علم الله أن ذلك الرجل يموت قبل ذلك اليوم. ولولا صحة ذلك لما علمنا الآن أننا مكلفون بصوم رمضان القادم مثلا. مع احتمال حدوث مانع من موت أو غيره.

وكذا يصح هذا التكليف مع علم المأمور بذلك. هذا على رأي البعض ومنهم المصنف. لكن اكثر العلماء على أن ذلك التكليف لا يصح. بل حكى بعضهم الاتفاق على عدم صحته.

أما صحة التكليف مع جهل الآمر بانتفاء شرط الوقوع فأمر متفق عليه. ومعلوم أن ذلك انما يتصور بالنسبة لغير الله تعالى. كأن يأمر السيد غلامه بفعل شئ غدا. والسيد يجهل ما قد يحصل لغلامه قبل الغد من موت أو عجز أو غيرهما.

خاتمة للمقدمات

الحكمُ قد يتعلّقُ بأمرين على الترتيب، فيحرُمُ الجمعُ أو يُباحُ أو يُسَنُّ. وعلى البدل كذلك.

الحكم الشرعي قد يتعلق بأمرين فاكثر على الترتيب أو على البدل.

الاول ثلاثة أحوال وهي:

الاول: حرمة الجمع اذا كان كأكل الميتة ولحم المذكّاة. وحكمها الجواز لكن على الترتيب. فجواز اكل الميتة انما هو عند فقد غيرها مما يسد الرمق، أي في حالة الاضطرار.

الثاني: اباحة الجمع بينهما اذا كان كالوضوء والتيمم فيما اذا كان التيمم لخوف بطء البرء مثلا. فيباح الجمع بين الوضوء والتيمم ان لم يلحق المكلف بالوضوء ضرر.

الثالث: ندب الجميع اذا كان كخصال كفارة الوقاع في نهار رمضان، فان المطلوب خصلة واحدة، والخصال مرتبة، فان وجوب الاطعام عند العجز عن صيام شهرين متتابعين، ووجوب الصوم عند العجز عن عتق الرقبة، ومع ذلك يُسَن الجمع بينها.

والثاني، وهو ما كان على البدل. وهذا ثلاثة أحوال كذلك وهي:

الاول: حرمة الجمع، كما في تزويج المرأة لاحد كفأين، وحرمة تزويجها للاثنين معاً واضحة. والجائز تزويجها لهذا أو لذاك على سبيل البدل.

الثاني اباحة الجمع ، كما لو كان لشخص ثوبان يستر كل واحد منهما عورته فالواجب الستر بواحد . ويباح الستر بهما معاً .

الثالث ندب الجمع ، كما في خصال كفارة اليمين ، فانه على المكلف بذلك فعل خصلةٍ واحدةٍ ، لكن يندب أن يفعل الجميع .

الكتاب الاول

في الكتاب ومباحثه

الكتاب: القرآن. والمعنيُّ به هنا اللفظ المنزَّل على محمدٍ صلى الله عليه وسلم، للإعجاز بسورةٍ منه، المتعبَّدُ بتلاوته. ومنه البسملةُ أولَ كلِّ سورةٍ غيرِ براءةَ على الصحيح، لا ما نُقِلَ آحاداً على الأصح.

أول مباحث الأدلة هنا، أي في أصول الفقه هو الكتاب والأقوال المتصلة به من الأمر والنهي والعام والخاص وغيرها مما سيأتي:

والمقصود بالكتاب القرآن الكريم. وبقيد المنزل على محمد خرج المنزل على غيره من الأنبياء، وبقيد الإعجاز خرجت الأحاديث القدسية، فإنّ التحدي إنما كان بالقرآن. قال تعالى: (وإن كنتم في ريبٍ مما نزّلنا على عبدنا فأتوا بسورةٍ من مثله). والأحاديث القدسية ليست مما نزل به جبريل، بل ألهم الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم معناها، وعبّر الرسول عن ذلك بعبارة من عنده. وبقيد المتعبَّد بتلاوته خرج ما نُسخت تلاوته، وكذلك القراءات الشاذة لعدم تواترها.

أما البسملة فإنها في أثناء سورة النمل من القرآن قطعاً. قال تعالى: (إنه من سليمانَ وإنه بسم الله الرحمن الرحيم).

ومن المتّفق عليه عدم وجود بسملة في أول سورة براءة. أما في أوائل غيرها من السور ففيه أقوال:

١ - هي من القرآن في أول كل سورة عدا سورة براءة. ولما كانت سور القرآن مائة وأربع عشرة كانت البسملة فيه مائة وأربع عشرة، واحدة

في أثناء سورة النمل، ومائة وثلاث عشرة في الأوائل عدا براءة.

واستدل القائلون بذلك بأدلة منها: أن البسملة مكتوبة في أوائل السور في مصاحف الصحابة. ولم ينكر ذلك واحد منهم. ولم يهملوا كتابتها، مع أنهم كانوا يتحرجون من كتابة شئ في المصحف غير ما هو قرآن، فمنعوا كتابة (آمين) في آخر الفاتحة، كما منعوا كتابة أسماء السور. ولما حدث التنقيط ورسم الحركات تشدد كثيرون وتحرجوا من ذلك.

وروي أيضا عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يعرف فصل السور حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم. رواه أبو داود وغيره. فهذا صريح في أن البسملة أنزلت في أوائل السور.

٢- هي آية في أول سورة الفاتحة، أما في غيرها فللفصل بين السور.

٣- هي آية واحدة في جميع القرآن، وليست خاصة بالفاتحة أو غيرها.

ومعلوم أن هذا في غير ما في أثناء سورة النمل.

والنقاش حول البسملة طويل عريض.

والقرآن منقول نقلا متواترا، أما ما نقل آحادا كما في بعض القراءات فليس من القرآن على الأصح. ومن هذا قراءة (أيمانهما) بدل أيديهما في قوله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما). وكذلك اثبات (صلاة العصر) في قراءة بعد قوله تعالى: (والصلاة الوسطى).

ويرى بعض المحققين أن من قرأ (أيمانهما) أراد أن يبين أو يفسر الأيدي التي تقطع. وكذا من قرأ (صلاة العصر) ليبين الوسطى.

(١) هو العلامة عبد الرحمن إسماعيل. العالم المحدث المؤرخ. له مصنفات كثيرة توفي سنة ٦٦٥

والسبع متواترة. قيل: فيما ليس من قبيل الأداء كالمد والامالة وتخفيف الهمزة. قال أبو شامة[(١)]: والألفاظ المختلف فيها بين القراء.

القراءات السبع متواترة، وهي التي قرأها القراء السبعة وهم:

١- عبد الله بن كثير المتوفى سنة عشرين ومائة.

٢- نافع بن عبد الرحمن المتوفى سنة تسع وستين ومائة.

٣- عبد الله بن عامر المتوفى سنة ثماني عشرة ومائة.

٤- أبو عمرو بن العلاء المتوفى سنة سبع وخمسين ومائة

٥- عاصم بن أبي النجود المتوفى سنة سبع وعشرين ومائة.

٦- حمزة بن حبيب المتوفى سنة ست وخمسين ومائة.

٧- علي بن حمزة الكسائي المتوفى سنة تسع وثمانين ومائة.

فالقراءات التي قرأ بها هؤلاء منقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم نقلا متواترا الى أن وصلتنا. وكل واحد من هؤلاء قرأ بقراءته كثيرون قبل أن يقرأ هؤلاء، ثم أخذ عن كل واحد منهم كثيرون جداً. وانما نسبت اليهم لاشتهارهم بالحفظ والضبط وكثرة الآخذين عنهم.

وقال الشيخ ابن الحاجب: القراءات السبع متواترة فيما ليس من قبيل الأداء كالمدّ والامالة وتخفيف الهمزة ونحو ذلك، أي أنّ ما هو من جوهر اللفظ متواتر كقراءة مَلِكِ ومالك في الفاتحة، وما هو من قبيل الاداء ليس متواترا كمقدار المدّ ودرجة الامالة وكيفية تخفيف الهمزة وكذلك الادغام والاشمام والروم والتفخيم وأضدادها.

ويظهر أن المصنف استضعف قول ابن الحاجب كما يُفهم من نقله بصيغة التمريض وان لم يصرح بالقائل.

وفي الشرح للمحلي أن المصنف وافق على عدم تواتر الاول، أي الزيادة في المد، وتردّدَ في الثاني، أي الامالة، وجزم بتواتر الثالث أي تخفيف الهمزة.

وقال عبد الرحمن أبو شامة : وكذلك الالفاظ المختلف فيها بين القراء ، فانها ليست متواترة كالتلفظ بالحروف المشددة بزيادة التشديد أو التوسط فيه مثلاً .

ولا تجوز القراءة بالشاذ ، والصحيح أنه ما عدا العشرة وفاقاً للبغوي[1] والشيخ الامام . وقيل: هو ما وراء السبعة . أما اجراؤه مجرى الآحاد فهو الصحيح .

البحث هنا في أربعة أمور وهي : بيان القراءة الشاذة وتعيينها وحكم القراءة بها والاحتجاج بمضمونها من حيث العمل .

أولا : القراءة الشاذة مالم تنقل تواترا ، بل نقلت آحاداً .

ثانيا : في تعيينها قولان : أحدهما أنها ما عدا السبع . والثاني انها ما عدا العشر . وهي التي قرأ بها السبعة المتقدم ذكرهم والثلاثة وهم

١ـ أبو جعفر (يزيد بن القعقاع) المتوفى سنة اثنتين وثلاثين ومائة .

٢ـ يعقوب بن اسحاق المتوفى سنة خمس ومائتين .

٣ـ خلف بن هشام المتوفى سنة تسع وعشرين ومائتين .

وقد رجح المصنف القول الثاني أعني ان الشاذة ما عدا القراءات العشر . ولكن الجمهور على أنها ما عدا القراءات السبع .

ثالثاً : اتفقوا على أنه لا تجوز القراءة بالشاذ ، لا في الصلاة ولا خارجها ، لانها ليست من القرآن على أصح الاقوال .

رابعا : قال اكثر الشافعية لا يعمل بمضمون القراءة الشاذة

(١) هو الفقيه المحدث المفسر (الحسين بن مسعود) من كبار الائمة الشافعية توفي سنة ٥١٦

لانها ليست من القرآن لعدم تواترها ، ولا من الاحاديث النبوية ،
لانها نُقلت على أنها من القرآن ولم يثبت ذلك ، ولم تُنقل على أنها من
الاحاديث .

وقال الحنفية يُعمل بموجبها ، فهي بمنزلة الآحاد ، لانها منقولة
عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فلا تخلو من أن تكون قرآناً أو حديثاً .
والمصنف - مع أنه شافعي - رجح اجراءها مُجرى الآحاد .
من ذلك ما ورد في كفارة اليمين (فصيام ثلاثة أيام) وفي قراءة
لابن مسعود (متتابعات) فلم يعمل بها الشافعية ، وعمل بها الحنفية
فأوجبوا التتابع .

ولا يجوزُ ورودُ ما لا معنى له في الكتاب والسنّة ، خلافاً للحشوية . ولا ما يُعنى به غيرُ ظاهره إلا بدليل ، خلافاً للمرجئة .

لا يجوز أن يرد في القرآن والحديث ما لا معنى له أصلا ، لا ظاهر
ولا خفي ، وظاهر كلام المصنف أن الحشوية يقولون بورود ذلك .
وهذا الاطلاق غير صحيح ، فان عدم ورود ما لا معنى له أمر متفق
عليه ، والحشوية يقولون بورود ما لا نفهم معناه ، أو ما لا يمكن
أن نفهم معناه . قال الزركشي ان خلاف الحشوية فيما له معنى
ولكن لا نفهمه كالحروف المقطعة وآيات الصفات . أما ما لا معنى
له أصلا فلا يجوز وروده اتفاقاً .

ولا يجوز أن يرد في الكتاب والسنة شيء يُقصد به غير ظاهره
إلا بدليل يصرفه عن ذلك . وخالف المرجئة الذين يقولون ان
المعصية لا تضر مع الايمان ، وان الآيات والاحاديث الواردة

في تعذيب بعض المؤمنين يراد بها الترهيب. وقد سماهم الناس (المرجئة) لارجائهم مؤاخذة المؤمنين الذين يقعون في المعاصي، فكأنهم أرجأوا الاخذ بتلك النصوص.

وفي بقاء المجمل غير مبيَّنٍ ثالثها الاصح: لا يبقى المكلف بمعرفته.

المجمل ما لم تتضح دلالته من قول أو فعل وسيأتي بحثه. والمقصود هنا هل يبقى المجمل غير مبين. وفي ذلك ثلاثة أقوال:

١- لا يبقى بدون بيان مطلقا، لان الله تعالى قد اكمل الدين قبل وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. قال: (اليوم أكملت لكم دينكم).

٢- يبقى بعض المجمل بدون بيان. قال تعالى: (وما يعلم تأويله الا الله) على أن الوقف هنا وما بعده مستأنف. واذا كان كذلك ثبت أن في الكتاب ما استأثر الله تعالى بعلمه.

٣- الاصح أن المجمل الذي كُلِّفنا بمعرفته والعمل بموجبه لا يبقى بدون بيان. أما غيره فيجوز أن يبقى غير مبين ومن ذلك المتشابهات.

والحقُّ أن الادلةَ النقليةَ قد تفيدُ اليقينَ بانضمامِ تواترٍ أو غيره.

النصوص الشرعية منها ما هو قطعي الورود قطعي الدلالة، ومنها ما هو قطعي الورود ظني الدلالة، ومنها ما هو ظني الورود قطعي الدلالة، ومنها ما هو ظني الورود ظني الدلالة. والاول منها قطعي. والثلاثة الاخرى ظنية.

والدليل الظني قد يفيد اليقين إذا انضمت اليه قرائن من مشاهدة مع نقل تلك القرائن الينا تواترا. ومثل له الشارح المحلي بأدلة وجوب الصلاة ونحوها ، فان الصحابة علموا المعاني المرادة منها بالقرائن ونُقِل ذلك الينا تواترا.

وهناك من يقول انها تفيد اليقين مطلقا ، ومن يقول انها لا تفيد مطلقا. والله أعلم.

المنطوق والمفهوم

١- المنطوق

المنطوقُ مادلَّ عليه اللفظُ في محلِّ النطقِ . وهو نصٌّ ان أفاد معنى لايحتملُ غيرَه كزيدٍ ، ظاهرٌ ان احتملَ مرجوحاً كالاسد .

المنطوق لغةً الملفوظ ، والمفهوم مايُستفاد من اللفظ وغيره . أما المنطوق اصطلاحا فهو ماذكره المصنف . وقد عَرَّف المنطوق بذلك كثير من الاصوليين . والمراد أن المنطوق هو المعنى الذى استُعمِلَ فيه اللفظ في المقام الذى أُورِدَ فيه ، فهو المقصود بالذات من ذلك اللفظ . بخلاف المفهوم ، فانه ليس مقصوداً بالذات . ويوضح ذلك المثالان التاليان :

قال الله تعالى : (ولاتقل لهما أُفٍّ) فهذا يدل بمنطوقه على حرمة التأفّف من الوالدين . ويدل بالمفهوم على حرمة شتمهما مثلا .

واذا قيل : (في الغنم السائمة زكاة) فانه يدل بالمنطوق على وجوب زكاة الغنم السائمة . ويدل بالمفهوم على أن غير السائمة لازكاة فيها .

واللفظ الدال في محل النطق (أي المنطوق) إما نص في معناه ، أي لا يحتمل غيره ، واما ظاهر فيه ويحتمل غيره . فاذا قلت جاء زيد أفاد لفظ زيد الشخص المسمى بهذا الاسم ، فلا يحتمل عمرا ولا [illegible] مثلا . فلفظ زيد نص في معناه . واذا قلت جاء أسد ، أفاد لفظ أسد الحيوانَ المفترس المعروف ، وهذا

المعنى هو الظاهر، ويحتمل أن يكون المراد به الرجل الشجاع، وهذا المعنى مرجوح، لان الاول هو المتبادر الى الذهن عند عدم وجود قرينة على تدل على المعنى الثاني.

١

والللفظُ ان دلَّ جزؤُه على جزءِ المعنى فمركبٌ، والا فمفردٌ. ودلالةُ اللفظِ على معناه مطابقةٌ، وعلى جزئه تضمنٌ، ولازمِه الذهنى التزام. والاولى لفظية، والثنتان عقليتان.

اللفظ مفرد ومركب. والمفرد ما لايدل جزؤه على جزء معناه. وهذا يشمل ما ليس له جزء أصلا كهمزة الاستفهام، وماله جزء لكن لايدل جزؤه على معنى كزيد فان له أجزاءً هى حروفه الثلاثة لكن لايدل شئٌ منها على معنى. ويشمل أيضا ماله جزء يدل على معنى لكن لايدل على جزء معناه مثل عبد الله اذا كان علما.

والمركب ماله جزء يدل على جزء معناه مثل باب الغرفة، فان كلاًّ من جزأيه يدل على جزء معنى باب الغرفة.

. ودلالة اللفظ على تمام معناه تسمى دلالة مطابقة كدلالة لفظ الانسان على الحيوان الناطق، ودلالته على جزء معناه تسمى دلالة تضمن كدلالة الانسان على الحيوان أو على الناطق. ودلالته على لازمه الذهنى تسمى دلالة التزام كدلالة الانسان على قابل العلم.

ودلالة المطابقة لفظية، لانتقال الذهن من اللفظ الى المعنى ابتداءً. أما دلالة التضمن ودلالة الالتزام فعقليتان، لتوقفهما على انتقال الذهن من اللفظ الى جزئه أو الى لازمه.

وقال بعضهم ان المطابقة والتضمن لفظيتان ، أما المطابقة فأمرها واضح ، وأما التضمن فلان الجزء داخل فيما وضع له اللفظ .

وقال بعضهم ان الدلالات الثلاث لفظيات ، لانها كلها تفهم من اللفظ .

ثمّ المنطوقُ إن توقّفَ الصدقُ أو الصحةُ على إضمارٍ فدلالةُ اقتضاءٍ ، وان لم يتوقف ودلّ على مالم يُقصَدْ فدلالةُ اشارةٍ .

المنطوق صريح وغير صريح . فالصريح مادلّ بالمطابقة أو التضمن ، وغير الصريح مادلّ بالالتزام .

والمنطوق ان توقف صدقه أو صحته على اضمار شئ فدلالة المنطوق على هذا المضمر دلالة اقتضاء .

مثال توقف الصدق ماورد فى الحديث الذى أخرجه ابن ماجه والحاكم وأخو لماصن : (وُضِعَ عن أمتى الخطأ والنسيان)[1] ، فدلالة المنطوق الصريح فيه وضع الخطأ والنسيان عن الامة ، ولكن الخطأ والنسيان قد وقعا من أفراد الامة ، وماوقع لا يُوضَع أى لا يُرفَع . لذلك كان صدق الحديث متوقفا على تقدير شئ كالاثم ليكون المعنى : وضع عن أمتى اثم الخطأ والنسيان .

ومثال توقف الصحة قوله تعالى على لسان اخوة يوسف عليه السلام : (واسأل القرية) . دلالة المنطوق الصريح فيه سؤال نفس القرية ، لكن سؤالها لايصح ، لذلك اقتضى تقدير شئ مثل (أهل) ليكون المعنى واسأل أهل القرية .

---

(١) فى رواية : رفع . وهذا الحديث قال بعضهم هو حسن ، وقال بعضهم هو منكر .

وان لم يتوقف المنطوق على اضمار شئ فهذا ان دلّ على شئ غير مقصود منه بالذات فهو دلالة اشارة . مثاله قوله تعالى : (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) مع قوله تعالى : (وفِصاله فى عامين) ، فنفهم من ذلك بالاشارة الى أن أقل مدة الحمل ستةُ أشهر . وهذا غير مقصود بالذات من الآيتين ، اذ المقصود بالاولى بيان حق الوالدة ومدة ماتقاسيه من الحمل والرضاع . والمقصود من الثانية بيان مدة الفِصال أى الفطام . لكن يلزم من ذلك أن أقل مدة الحمل هى المذكورة .

٢ـ المفهوم

> والمفهومُ ما دل عليه اللفظ لا فى محلِّ النطقِ . فان وافقَ حكمُه المنطوقَ فموافقةٌ ، فحوى الخطابِ ان كان أولى ، ولحنُه ان كان مساويا . وقيل : لا يكون مساويا) .

المفهوم ما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق ، أى لا فى المقام الذى سيق لاجله . وهو قسمان : مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة ، لان الحكم المفهوم ان وافق الحكم المنطوق فموافقة ، أو خالفه فمخالفة .

ومفهوم الموافقة يسمى (فحوى الخطاب) ان كان المفهوم أولى بالحكم من المنطوق . مثاله تحريم ضرب الوالدين المفهوم من قوله تعالى : (ولا تقل لهما أفٍّ) . وواضح أن الضرب أولى بالتحريم من التأفف .

ويسمى (لحن الخطاب) ان كان الحكم المفهوم مساويا للحكم المنطوق ، ومثّلوا له بتحريم احراق مال اليتيم المفهوم من قوله تعالى : (انّ

الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما) الآية . فإحراق ماله مساوٍ لأكله .

وقال بعضهم لا يكون مساويا . وعلى هذا القول يكون مفهوم الموافقة خاصا بما كان أولى ، وهو المسمى بفحوى الخطاب . والذين قالوا بجواز كونه مساويا سموه لحن الخطاب كما تقدم ، وسماه بعضهم مفهوم المساواة .

ثم قال الشافعي[1] والإمامان : دلالته قياسية ، وقيل لفظية فقال الغزالي والآمدي : فُهمت من السياق والقرائن . وهي مجازية ، من إطلاق الأخص على الأعم ، وقيل : نُقل اللفظ لها عرفاً .

(١) الإمام محمد بن إدريس أحد الأئمة الأربعة المجتهدين . وهو أشهر من أن يعرّف به . توفي سنة ٢٠٤

يريد أن مفهوم الموافقة عند الأئمة (الشافعي وإمام الحرمين والإمام الرازي) قياسية دلالته قياسية . ففي فحوى الخطاب القياس الأولى ، وفي لحن الخطاب القياس الجلي . فضرب الوالدين مثلا حرام قياسا على حرمة التأفيف ، والعلة الإيذاء . وإحراق مال اليتيم حرام قياسا على أكل ماله ، والعلة الإتلاف . وهكذا يقال في أمثال ذلك .

وقال بعضهم : الدلالة لفظية ، ولا مدخل للقياس فيها . ومن القائلين بذلك الإمام الغزالي والآمدي . قالا إنها فُهمت من السياق والقرائن ، لا من مجرد اللفظ ، بل من اللفظ مع السياق والقرائن ، فآية التأفيف من الوالدين تدل على أن المطلوب تعظيم الوالدين واحترامهما ، ولولا ذلك لم نُفهم منها حرمة الضرب مثلا .

فقد يقول شخص ذو غرضٍ صحيح لغلامه : لا تقل لفلان أفٍّ ولكن اضربه . وقد يقول شخص : والله ما أكلتُ مالَ فلان ، وكان قد

أحرقه ، فلا يكون حانثا .

والقائلون بهذا قالوا ان الدلالة مجازية من اطلاق الاخص على الاعم ، كاطلاق المنع من التأفف على المنع من عموم الايذاء . واطلاق المنع من اكل مال اليتيم على المنع من عموم الاتلاف .

وقيل نُقلَ اللفظُ من الدلالة على الاخص لغةً الى الدلالة على الاعم عرفاً . فليست مفهومةً من السياق والقرائن . وعلى هذا تكون حقيقية عرفية لا مجازية .

وان خالفَ فمخالفةٌ . وشرطه أن لايكون المسكوتُ تُرِكَ لخوفٍ ونحوه . ولايكون المذكور خُرِّجَ للغالب ، خلافا لامام الحرمين ، أو لسؤالٍ أو حادثةٍ ، أو للجهل بحكمه أو غيره مما يقتضي التخصيص بالذكر .

للاخذ بمفهوم المخالفة شروط وهي :

١ - أن لايكون المسكوت عنه قد تركه المتكلم خوفاً ، كقول قريبٍ عهدٍ بالاسلام لغلامه : تصدق بهذه الدراهم على المسلمين ، وهو يريد المسلمين وغيرهم لكنه لم يذكر ذلك خوفاً من أن يُتّهم بأنه أسلم نفاقاً .

٢ - أن لايكون المسكوت قد تركه المتكلم للجهل بحكمه دون حكم المنطوق ، كأن يقول شخص : في الغنم السائمة زكاة ، وهو يجهل حكم غير السائمة ، فلا يدل قوله المذكور على أن غير السائمة لا زكاة فيها .

٣ - أن لايكون ذكر المذكور جرى على الغالب ، أي صرح به المتكلم لانه الحال الغالب في ذلك ، كما في قوله تعالى : (وربائبكم اللاتي في حجوركم) لان الغالب أن تكون الربائب في تربية أزواج أمهاتهن ، فلا يدل هذا

على مخالفة حكم من لم يكن في حجور الازواج لمن كن فيها .

ونفى امام الحرمين هذا الشرط ، وقال ان المفهوم من مقتضيات اللفظ فلا تسقطه موافقة الغالب . أما تحريم الربائب مطلقا فلدليل آخر .

٤ - أن لا يكون المذكور قد ذكر جوابا لسؤال عنه بالذات كمن سأل : هل في الغنم السائمة زكاة ؟ فيقال له : في الغنم السائمة زكاة . فهذا لا يدل على أن غير السائمة لا زكاة فيها .

٥ - أن لا يكون المذكور قد ذكر لبيان حادثة خاصة به ، كأن يقول شخص : لفلان غنم سائمة . فيقال له في الغنم السائمة زكاة ، فلا يدل هذا على أن غيرها لا زكاة فيها .

٦ - أن لا يكون المذكور قد ذكره المتكلم ، لان الذى سأله يجهل الحكم المذكور فقط ، كأن يسأل شخص عن حكم الغنم السائمة ، وهو يعرف حكم غيرها ، فيقال له : في الغنم السائمة زكاة . فلا يدل الجواب على أن غيرها لا زكاة فيها .

الى غير ذلك من كل ما يقتضى تخصيص المذكور بالذكر .

وانما اشترطوا ذلك ، لان مفهوم المخالفة فيه خفاء ، والامور المذكورة ظاهرة ، والاخذ بالظاهر أولى .

ولا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق ، بل قيل يعمه المعروض .
وقيل لا يعمه اجماعا .

سبق أن الاخذ بمفهوم المخالفة مقيد بالشروط المذكورة مما يقتضى التخصيص بالذكر ، وأن عدم توفرها مانع من الاخذ بالمفهوم .

وما يقتضى التخصيص بالذكر لايمنع الحاق المسكوت بالمذكور قياسا اذا كانت هناك علة جامعة بينهما ، لان مايقتضى التخصيص لايعارض القياس . بل قال بعضهم : ان المعروض (أى اللفظ المقيد بصفة أو غيرها) يعم المسكوت المشتمل على العلة التى تجمعه مع المنطوق. وقيل لايعمه اجماعا ، لان العارض مانع من الالحاق . وكونه لايعمه هو الصحيح، لكن الاجماع عليه غير ثابت ، لذلك ضعّفه المصنف .

وقول المصنف (لايمنع) الفاعل يعود الى مايقتضى التخصيص بالذكر . وقوله (يعمه المعروض) المعروض فاعل يعم ، والهاء يعود الى المسكوت . والمعروض فى آية الربائب هو الربائب . والعارض وصفهن بكونهن فى الحجور .

وهو صفة كالغنم السائمة أو سائمة الغنم ، لامجرد السائمة على الاظهر . وهل المنفى غير سائمتها أو غير مطلق السوائم قولان .

بدأ المصنف بذكر أقسام مفهوم المخالفة ، وأولها الصفة . والمراد بالصفة هنا لفظ مقيِّدٌ لآخر مما يقلل شيوعه . فيدخل فيه ما قيد بالوصف والاضافة والعدد والحال مما سيأتى .

فاذا قيل : فى الغنم السائمة زكاة ، أو فى سائمة الغنم زكاة دلّ ذلك على أن الغنم غير السائمة لازكاة فيها . ولايدخل فيه اللفظ المجرد على أظهر الاقوال ، اذ لاتقييد للفظ فيه . مثل فى السائمة زكاة ، فلا مفهوم لهذا . وقيل هو من قبيل الصفة لدلالته على السوم وهو زائد على الذات من غنم أو غيرها .

واذا قلنا في الغنم السائمة زكاة ، فهل مفهوم المخالفة فيه أنه لازكاة في غير السائمة من الغنم خاصة ، أو من الغنم وغيرها . في ذلك قولان . وقد رجح الامام الرازى القول الاول . والقول الثانى ينفى الزكاة عن غير السوائم من الغنم وغيرها . قال المحققون انه قول بعيد .

ومنها العلةُ والظرفُ والحالُ والعددُ . وشرطٌ وغايةٌ وإنما ومثلُ لاعالمَ الازيدٌ . وفصلُ المبتدأ عن الخبرِ بضميرِ الفصلِ وتقديمُ المعمول .

قول المصنف (وشرط الخ) معطوف على صفة ، فكأنه قال ومفهوم المخالفة صفة وشرط الخ . أما العلة والظرف والحال والعدد فكلها من قبيل الصفة كما تقدمت الاشارة اليه وفيما يلي أمثلة لذلك :

(العلة) اعط السائل لحاجته ، أى لا لغير المحتاج .

(الظرف) قولك لشخص : سافر يوم الاحد ، أى لا في يوم آخر . وقولك : قف أمام الدار ، أى لا في جهة أخرى .

(الحال) أحسن الى الرجل مطيعا ، أى لا عاصيا .

(العدد) امش ثلاثين خطوة ، أى لا أقل ولا أكثر .

(الشرط) ان أطاعك زيد فأكرمه ، أى لا ان لم يطعك .

(الغاية) لا تدخل حتى آذن لك ، أى لا بغير اذنى .

(انما) انما العلم بالتعلم ، أى لا بغيره .

(الحصر) لا غالب الا الله ، أى دون غيره .

(تقديم المعمول) اياك نستعين ، أى دون غيرك .

(الفصل) زيد هو الرابح ، أى لا غيره .

وأعلاه لا عالم الا زيد . ثم ما قيل انه منطوق[١] بالاشارة ، ثم غيره .

أعلى مفاهيم المخالفة في الدلالة على الحكم المفهوم هو ما كان بالنفي والاستثناء مثل لا عالم الا زيد ، لسرعة تبادر المفهوم الى الذهن، حتى قيل انه منطوق صراحةً . يلي ذلك ما قيل انه منطوق بالاشارة كمفهوم انما والغاية على ما سيأتي . ثم غيره على الترتيب الذي سيذكره قريبا عند قوله : الغاية قيل منطوق الخ .

(مسألة)

المفاهيمُ الا اللقب حجةٌ[١] لغةً ، وقيل شرعاً . وقيل معنىً . واحتج باللقب الدقاقُ[١] والصيرفيُّ[٢] وابنُ خُوَيز مَنْداد[٣] وبعضُ الحنابلة .

أما اللقب فلم يذكره المصنف في المفاهيم ، لان دلالته ضعيفة جداً . والمراد باللقب هنا الاسمُ المعبَّر عن ذات ، سواء كان علماً كزيد أم اسم جنس كرجل ، وهو لا يفيد تقييدا ولا تخصيصا . فقولك : على زيد حجٌّ ، لا يفيدُ أن غيره لا حج عليه . وقولك في الدار رجل لا يفيد عدم وجود شيءٍ في الدار غيره .

أما غير اللقب من المفاهيم فهي حجج على الاصح وحجيتها ثابتة لغةً ، فان كثيرا من أئمة اللغة فهموا ذلك منها . وقال بعضهم هي حجج شرعا ، لانها عُرِفت من موارد كلام الشارع . وقال بعضهم هي حجج معنىً لان مثل قولك : في الغنم السائمة زكاة لو لم يكن لنفي الزكاة عن غير السائمة لكان ذكر السائمة مما لا فائدة فيه .

(١) هو أبو بكر محمد بن محمد بن جعفر الفقيه الشافعي . توفي سنة ٣٩٢ .

(٢) هو أبو بكر محمد بن عبد الله الصيرفي الفقيه . كان يقال انه أعلم الناس بالاصول بعد الشافعي . توفي سنة ٣٣٠ .

(٣) هو محمد بن أحمد الفقيه المالكي الكبير . توفي سنة ٣٩٠ .

واحتج بمفهوم اللقب أبو بكر الدقاق[1] وأبو بكر الصيرفي من الشافعية، وابن خويز منداد من المالكية وبعض الحنابلة، قالوا في مثل على زيد حج وفي الغنم زكاة لا فائدة في ذكر اللقب لو لم يكن لنفي الحكم عن غيره. وهو قول ضعيف، والفائدة في ذكره عدم استقامة الكلام بدونه بخلاف مثل في الغنم السائمة زكاة إذ يصح أن يقال في في السائمة زكاة ويكون كلاما تاما.

وأنكر أبو حنيفة الكلَّ مطلقا. وقومٌ في الخبر، والشيخُ الإمام في غير الشرع. وإمامُ الحرمين صفةً لا تناسب الحكمَ. وقومٌ العددَ دون غيره.

لم يقل أبو حنيفة رحمه الله بمفاهيم المخالفة كلها، سواء وردت في لسان الشرع أم في غيره، وسواء في الخبر أم في الإنشاء. وما ورد هو نصٌّ في المذكور. أما غيره فمسكوت عنه.

وأخذ جماعة بما ورد إنشاءً لا خبراً. قالوا في مثل: زكّوا الغنم السائمة، لا بد للقيد من فائدة وهي نفي الزكاة عن غيرها. وأما في الخبر فإن له خارجا، ويصح الإخبار عن بعضه دون بعض، فالقيد في الخبر لا يتعين أنه لنفي الحكم عن غيره.

ولم يأخذ الشيخ والد المصنف إلا بما ورد في لسان الشرع، بخلاف ما ورد في كلام الناس، لأنهم يغلب عليهم عدم الدقة في التعبير.

ولم يأخذ إمام الحرمين بمفهوم الصفة التي لا تناسب الحكم، مثل: في الغنم السود زكاة، فهذا لا مفهوم له عنده، أي لا يدل على أن غير السود لا زكاة فيها، إذ لا مناسبة بين السواد ووجوب الزكاة، بخلاف

(1) نقل ابن السبكي عن الشيرازي أن الدقاق رجع عن قوله هذا.

مثل في الغنم السائمة زكاة ، فإن خفة المؤنة في السائمة تناسب إيجاب الزكاة فيها ، دون المعلوفة التي تكلف مالكها ما ينفق عليها مما يناسب رفع الزكاة عنها .

ولم يأخذ قوم بمفهوم العدد . قالوا إنه لا يدل على مخالفة الحكم في غيره ، أي لا يدل على أن ما زاد عن العدد المذكور أو نقص مخالف للحكم المذكور . فقولك : امش ثلاثين خطوة ، لا يدل على نفي الأمر بالمشي عما زاد أو نقص .

(مسألة)

الغايةُ قيل منطوقٌ ، والحقُّ مفهومٌ ، ويتلوه الشرطُ ، فالصفةُ المناسبةُ ، فمطلقُ الصفةِ غيرِ العددِ ، فالعددُ ، فتقديمُ المعمول ، لدعوى البيانيين إفادتَه الاختصاصَ . وخالفهم ابنُ الحاجبِ[1] وأبو حيّان[2] . والاختصاصُ الحصرُ ، خلافاً للشيخ الإمام حيث أثبته وقال : ليس هو الحصرَ .

هذه المسألة في ترتيب أقسام مفاهيم المخالفة حسب القوة والضعف . وسبق أن مثل لاعمالم الازيد أعلاها . يلي ذلك مفهوم الغاية ، حتى قيل إنه منطوق بالإشارة ، أي يدل عليه اللفظ وإن لم يكن مقصوداً بالذات . والحق أنه مفهوم ، إذ لا يدل عليه اللفظ في محل النطق . ويتلو الغاية الشرط ثم الصفة المناسبة ، ثم مطلق الصفة أي مناسبة أو غير مناسبة ، ثم العدد ثم تقديم المعمول على عامله ، فإنه يفيد الاختصاص عند البيانيين . وخالفهم ابن الحاجب وأبو حيان ، فقالا لا يفيد الاختصاص . وذكر المصنف أن الاختصاص هو الحصر ، وهو نفي الحكم عن غير المذكور . أما الشيخ والد المصنف فقد أثبت الاختصاص الذي هو قصر الخاص

(1) هو العلامة الشهير عثمان بن عمر ، صاحب التصانيف المشهورة ، كان يقال عنه إنه أحد أذكياء العالم ، توفي سنة ٦٤٦ .

(2) هو الإمام الأندلسي المشهور محمد بن يوسف ، له مصنفات ضخمة جداً ، توفي سنة ٧٤٥ .

من جهة خصوصه، فقولك: زيداً ضربت، ضربُ زيدٍ خاصٌ بالنسبة الى مطلق الضرب. وقال: ليس الاختصاص هو الحصر المفيد نفي الحكم عن غير المذكور.

(مسألة)

(انما) قال الآمدي وأبو حيّان: لا تفيد الحصر. وأبو إسحاق الشيرازي[1] والغزالي والكيا[2] والامام: تفيد فهماً. وقيل نطقاً، وبالفتح الأصح أنّ حرف أنّ فيها فرع إنّ المكسورة، ومن ثمّ ادعى الزمخشري[3] افادتها الحصر.

قال الآمدي وأبو حيان: (انما) لا تفيد الحصر، لانها مركبة من انّ المؤكدة وما الزائدة، فلا تفيد النفي الذي يدل على الحصر. فالحديث الذي أخرجه مسلم: (انما الربا من النسيئة) لا يدل على نفي الربا عن غير النسيئة كربا الفضل الثابت تحريمه أيضا بالاجماع. وأما مثل قوله تعالى: (انما الٰهكم الٰه واحد) فان دلالته على نفي الالوهية عن غير الله تعالى انما هو بسبب أنه سيق للرد على المخاطبين المعتقدين بآلهة متعددة، فالحصر جاء من خارج اللفظ.

وقال أبو اسحاق الشيرازي والغزالي وصاحبه أبو الحسن الكيا الهراسي والامام الرازي: تفيد الحصر بالمفهوم لا بالمنطوق. وقيل بالمنطوق.

أما (أنما) بفتح الهمزة فهي فرع لذات الهمزة المكسورة، قال تعالى: (قل أُوحيَ اليّ أنما الٰهكم الٰهٌ واحدٌ). لذلك ادعى الزمخشري افادتها الحصر، والذي عليه الجمهور أنّ (أنّ) فيها باقية على مصدريتها وليست فرعا للمكسورة.

---

(١) هو الامام الكبير ابراهيم بن علي، أول من ترأس المدرسة النظامية ببغداد. له مصنفات كثيرة. توفي سنة ٤٧٦

(٢) هو العلامة علي بن محمد الفقيه الشافعي المشهور، واحد مدرسي المدرسة النظامية البارزين. توفي سنة ٥٠٤

(٣) العلامة محمود بن عمر صاحب المصنفات الفائقة المشهورة، كان معتزليا. توفي سنة ٥٢٨

الموضوعات اللغوية

(مسألة)

من الألطاف حدوثُ الموضوعاتِ اللغويةِ ليعبِّرَ عما في الضمير.
وهي أفيدُ من الإشارةِ والمثالِ وأيسر.
وهي الألفاظُ الدالةُ على المعاني، وتُعرَفُ بالنقل تواتراً أو آحاداً،
وباستنباطِ العقلِ من النقلِ، لا مجردِ العقلِ.

الموضوعات اللغوية هي الألفاظ الدالة على المعاني التي وضعت لها. ومن ألطاف الله تعالى حدوث هذه الموضوعات ليعبر الإنسان عما في ضميره. وهي أكثر فائدة من الإشارة والمثال، لأن هذين يخصان الموجودات الحسية. واللغة تعبر عن المحسوس والمعقول والموجود والمعدوم والحاضر والغائب. وهي أيسر، لأنها تخرج مع النفس الضروري للحياة المستمر معها.

وطريق معرفتها إما النقل تواتراً كالسماء والأرض والحر والبرد ونحو ذلك. وإما النقل آحاداً كمعرفة أن معنى القُرء الطهر أو الحيض. وكذلك باستنباط العقل من النقل كاستنباط أن الجمع المعرف بأل مثلاً دال على العموم، فقد عُرِف بالنقل جواز الاستثناء منه، فدل ذلك عقلاً على لزوم تناوله للمستثنى حتى صح الاستثناء منه.

ولا يُعرَفُ ذلكَ بمجرد العقل، بل لابد من النقل.

ومدلولُ اللفظِ إما معنى جزئي أو كلي أو لفظٌ مفردٌ مستعملٌ كالكلمة، فهو قولٌ مفردٌ، أو مهمَلٌ كأسماء حروفِ الهجاءِ. أو مركبٌ.

اللفظ سواء كان مهملا أم مستعملا يدل على شئ ما، فاللفظ دال وذلك الشئ مدلول. ومدلولُ اللفظِ معنى أو لفظٌ. والمعنى جزئى أو كلى، واللفظ مفرد ومركب مستعمل أو مهمل.

والمدلول الذى هو معنى جزئى كزيد، فانه يدل على الذات المشخصة، ولا يشترك فيها غيره. والذى هو معنى كلى كانسان، فانه مدلوله الحيوان الناطق، ويشترك فيه جميع بنى آدم.

والمدلول الذى هو لفظ مفرد اما مستعمل كلفظ الكلمة، فان مدلولها قول مفرد مثل رجل وجلس وهل. واما مهمل كالجيم واللام والسين من جلس. والمدلول الذى هو لفظ مركب اما مستعمل كلفظ الخبر، فانه يدل على مثل قام زيد، واما مهمل كلفظ الهذيان، فانه ألفاظ مركبة لا تدل على معنى.

والوضعُ جعلُ اللفظِ دليلا على المعنى. ولا يُشترَطُ مناسبةُ اللفظِ للمعنى، خلافاً لعَبّادٍ[1]، حيث أثبتَها. فقيل بمعنى أنها حاملةٌ على الوضع. وقيل بل كافيةٌ فى دلالةِ اللفظِ على المعنى.

(١) هو عباد بن سليمان الصيمرى. وهو من معتزلة البصرة.

الوضع تعيين اللفظ ليدل على معنى معيّن . وسيأتى ما يتعلق بالوضع فى بحث الحقيقة والمجاز .

ولا يُشترط فى الوضع أن تكون هناك مناسبة بين اللفظ ومعناه . وخالف فى هذا عَبّاد الصيمرى المعتزلى ، فانه زعم وجود المناسبة . فقيل ان مراده أن المناسبة هى الحاملة لوضع هذا اللفظ لهذا المعنى . وقيل المناسبة كافية فلا حاجة الى الوضع .

ومما ردوا به على عباد ومن قال بقوله أن بعض الالفاظ وُضِعت للشئ وضده كالقرء الموضوع للطهر والحيض ، فكيف ناسب لفظ القرء ذلك . ثم لو صح ما ادعوه لامكن للناس أو لبعضهم على الاقل أن يعرفوا معانى الالفاظ الموضوعة فى اللغات الاخرى بمجرد سماع ألفاظها .

واللفظُ موضوعٌ للمعنى الخارجى لا الذهنى ، خلافاً للامام . وقال الشيخُ الامامُ : للمعنى من حيث هو .

وليس لكل معنىً لفظٌ ، بل لكل معنىً محتاجٍ الى اللفظ .

للمعانى وجود فى الذهن ووجود فى الخارج ، فهل اللفظ موضوع للذهنى أو للخارجى أو لهما معا . الراجح أنه موضوع للخارجى . وقال الامام الرازى : هو موضوع للمعنى الذهنى . قال : اذا رأينا جسماً من بعيد فظنناه صخرة سميناه بهذا الاسم . واذا دنونا منه فعرفنا أنه حيوان وظننا أنه طير سميناه به . واذا دنونا منه أكثر فاذا هو انسان سميناه به ، فقد اختلف الاسم لاختلاف المعنى الذهنى مع أن الخارج لم يتغير .

والقائلون بأنه للمعنى الخارجي أجابوا بأن اختلاف الاسم فيما تقدم انما هو بسبب ظننا أنه في الخارج كذلك.

وقال الشيخ والد المصنف: اللفظ موضوع للمعنى من حيث هو، أي من غير تقييد بالذهني أو الخارجي. فاستعماله في هذا أو ذاك استعمال حقيقي.

والخلاف في اسم الجنس، أي في النكرة. أما في غيرها فقد يوضع للمعنى الذهني باتفاق كعلم الجنس، وسيأتي. كذلك يكون للمعنى الذهني فيما ليس له خارجي كبحر من زئبق.

ولم يوضع لكل المعاني ألفاظ بل وضع للمعاني التي تحتاج الى الالفاظ، فأنواع الروائح والالوان لم توضع لاكثرها ألفاظ، بل يعبر عنها بالتقييد بالوصف أو الاضافة كاللون الوردي ورائحة المسك.

والمحكم: المتضح المعنى، والمتشابه ما استأثر الله تعالى بعلمه. وقد يُطلعُ اللهُ عليه بعضَ أصفيائه.

المحكم لغةً المتقن، والمتشابه لغةً التماثل. والمحكم في الاصطلاح هو اللفظ المتضح معناه. والمتشابه ما لم يتضح لنا معناه، بل استأثر الله بعلمه. وقد يطلع على معناه بعض أصفيائه.

والتسمية بالمحكم والمتشابه مأخوذة من قوله تعالى: (منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب وأُخَرُ متشابهات). ومن المتشابه قوله تعالى: (يد الله فوق أيديهم) وقوله: (الرحمن على العرش استوى).

ولم يشتغل السلف بتأويل ذلك، بل فوضوا علمه الى الله تعالى. أما الخلف فبعضهم سار على نهج السلف وبعضهم اشتغل بالتأويل. وقدم ما يتعلق بهذا وسيأتي كذلك.

قال الامام: واللفظ الشائع لا يجوز أن يكون موضوعاً لمعنى خفيٍّ الا على الخواص كما يقول مثبتو الحال: الحركة معنىً يوجب تحرك الذات.

قال الامام الرازي: اللفظ الشائع بين الخواص والعوام لا يجوز أن يكون معناه خفيا الا على الخواص، بل يجب أن يكون معلوما عند الجميع أو عند الغالب منهم كالقيام والقعود والحركة والسكون ونحو ذلك. وبعض الذين يثبتون الحال، أي الواسطة بين الموجود والمعدوم قالوا: الحركة معنى يوجب تحرك الذات. فان هذا المعنى خفيٌّ على الكثيرين، والذي يفهمونه أن الحركة تحرُّك الجسم. وسيأتي في آخر الكتاب الكلام على الواسطة وأنها غير ثابتة وأن الحركة هي الكون الثاني في الحيز الثاني، الى آخر ما هناك.

(مسألة)

قال ابن فورك[1] والجمهور: اللغات توقيفية علَّمها الله بالوحي، أو خلْقِ الأصواتِ أو العلمِ الضروريِّ. وعُزِيَ الى الاشعري[2]. واكثر المعتزلة: اصطلاحية حصل عرفانها بالاشارة والقرينة كالطفل. والاستاذ: القدْرُ المحتاج في التعريف

(١) محمد بن الحسن العالم بالأصول والكلام. له تصانيف كثيرة. توفي سنة ٤٠٦

(٢) الإمام الكبير [illegible] بن علي شيخ أهل السنة وإمام المتكلمين. له مصنفات دقيقة. توفي سنة ٣٢٤

توقيفٌ، وغيره محتملٌ. وقيل عكسه. وتوقف كثيرٌ. والمختار الوقف عن القطع، وأن التوقيف مظنونٌ.

هذه من جملة المسائل التي لا ينبني عليها حكم شرعي اللهم إلا من بعيد، كأن يقال هل يجوز قلب اللغة كتسمية الفرس جداراً مثلاً، فعلى القول بالتوقيف لا يجوز، وعلى القول بعدمه يجوز. وعلى كل فالبحث هنا في الواضع، وفي ذلك أقوال:

١ - قول الجمهور ومنهم محمد بن الحسن المعروف بابن فورك أن الله تعالى هو واضع اللغة وعلمها بالوحي الى بعض أنبيائه أو بخلق أصوات تدل عليها، فيسمعها بعض الناس ويلقنونها غيرهم. ويقول المصنف ان هذا القول منسوب الى الامام الاشعري، لكن محققي كلام الاشعري لم يذكروا ذلك عنه. وغير المصنف جزم بنسبة ذلك الى الاشعري. ومن هؤلاء الآمدي في (الاحكام)، وابن الحاجب في (المختصر)، وابن عبد الشكور في (مسلم الثبوت).

واستدل القائلون بالتوقيف بقوله تعالى: (وعلم آدم الاسماء كلها).

٢ - قال اكثر المعتزلة هي اصطلاحية، أي وضعها بعض الناس واصطلحوا عليها، ثم علمها غيرهم بالاشارة والقرينة كما يتعلم الطفل لغة أهله. واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: (وما أرسلنا من رسولٍ الا بلسان قومه)، أي بلغتهم التي ينبغي أن تكون معروفة قبل ارسال الرسول اليهم.

٣ - قال الاستاذ أبو اسحاق الاسفراييني: القدر المحتاج اليه في

التعريف توقيف من الله تعالى، والباقي محتمل أن يكون توقيفا أو اصطلاحا.

٤- قال بعضهم بعكس ما قال الاستاذ الاسفرائيني.

٥- توقف كثير من العلماء، لان الادلة متعارضة، والترجيح غير ظاهر. وهذا القول اختاره المصنف لكنه قال التوقيف أرجح لان دليله أظهر.

(مسألة)

قال القاضي وامام الحرمين والغزالي والآمدي: لا تثبت اللغة قياسا. وخالفهم ابن سريج[1] وابن أبي هريرة[2] وأبو اسحاق الشيرازي والامام. وقيل: تثبت الحقيقة لا المجاز. ولفظ القياس يغني عن قولك: محل الخلاف مالم يثبت تعميمه باستقراء.

هذه المسألة تدور حول الخلاف في ثبوت اللغة بالقياس، واذا قلنا ان الخلاف انما هو في القياس لم نحتج الى استثناء ما ثبت تعميمه بالنقل المتواتر أو الاستقراء، لان ما كان كذلك لا يحتاج الى القياس. فقد عُلم بالنقل اطلاق الرجل مثلا على كل بالغ من بني آدم، واطلاق الضارب على كل من ثبت له الضرب، وعلم بالاستقراء رفع كل فاعل ونصب كل مفعول ونحو ذلك.

والخلاف انما هو في تسمية مسكوتٍ عنه باسم الحاقا له بشيء آخر ثبت له ذلك المعنى اذا كان المعنى موجودا في الاثنين، فقد أطلق العرب لفظ الخمر على المشتد من عصير العنب لتخميره العقل. فاذا ثبت هذا المعنى في عصير غير العنب هل يطلق عليه لفظ الخمر حقيقةً أو لا.

(١) أحمد بن عمر بن سريج الامام الشافعية من كبار الأئمة وكان يلقب بالباز الأشهب. له تصانيف. توفي سنة ٢٠٦

(٢) القاضي الحسن بن الحسن هو الشافعية. أحد كبار ابن سريج. وهو تلميذ ابن سريج توفي سنة ٢٤٥

قال كثيرون لا يجوز ذلك ولا تثبت اللغة بالقياس . والعرب وضعوا لفظ الخمر لعصير العنب المشتد ، فإذا ادّعينا أن الخمر موضوع لغيره أيضا كان تقوّلاً عليهم . ثم يحتمل أنهم منعوا اطلاق الخمر على كل ما يخامر العقل . فقد علمنا أنهم سموا الفرس الاسود بالادهم والاحمر بالكميت ، ومنعوا اطلاق الادهم والكميت على كل أسود وأحمر من الاشياء الاخرى .

ومن القائلين بهذا القول القاضي الباقلاني وامام الحرمين والغزالي والآمدي . وذكر الآمدي أن القاضي يقول بالقول الثاني الآتي وتبع الآمديّ في ذلك ابنُ الحاجب في المختصر وابنُ عبد الشكور في مسلّم الثبوت . لكن المحلي الشارح ذكر أن القاضي قائل بالقول الاول ، فقد صرّح به في (التقريب) . وقال آخرون يجوز ثبوت اللغة بالقياس ، ومن القائلين بهذا أحمد بن سريج والحسن بن الحسن المعروف بابن أبي هريرة وأبو اسحاق الشيرازي والامام الرازي .

وقال بعضهم تثبت الحقيقة بالقياس دون المجاز ، لان الحقيقة أعلى من المجاز ، ومن شأن الاعلى أن يُتوسّع فيه .

(مسألة)

اللفظ والمعنى إن اتحدا فان منَعَ تصورُ معناه الشركة فجزئي والا فكلي ، متواطئٌ ان استوى ، مشكّكٌ ان تفاوت . وان تعددا فمتباين . وان اتحد المعنى دون اللفظ فمترادف . وعكسه ان كان حقيقة فيهما فمشترك ، والا فحقيقة ومجاز .

اذا كان اللفظ واحداً والمعنى واحداً كزيد وانسان ، فهذا ان منع تصوره الشركة فيه فجزئي كزيد ، والا فكلي كانسان .

والكلي اما أن يستوي معناه في أفراده فمتواطئ كالانسان، فان حقيقته الحيوان الناطق وهذا لا يختلف بالنسبة الى جميع أفراد الانسان. واما أن يتفاوت معناه في أفراده فمشكك كالابيض فانه يختلف شدة وضعفا.
واذا كان المعنى واحداً واللفظ متعدداً فهو المترادف مثل انسان وبشر.
وان تعدد اللفظ والمعنى فمتباين مثل انسان وجدار.
واذا كان اللفظ واحدا والمعنى متعددا فهو المشترك ان كان اطلاقه على كل واحد حقيقيا مثل القرء للطهر والحيض فانه يطلق على كل من الطهر والحيض حقيقة. وان لم يكن كذلك كالاسد فانه يطلق على الحيوان المفترس وعلى الرجل الشجاع. فهذا حقيقة في الاول مجاز في الثاني.

والعَلَمُ ما وُضِعَ لمعيَّنٍ لا يتناولُ غيره. فان كان التعينُ خارجيًا فعلمُ الشخصِ، والا فعلمُ الجنسِ. وان وُضِعَ للماهية من حيث هي فاسمُ الجنس.

العلم لفظ وضع لشيء معيّن بحيث لا يتناول غيره. وبالقيد الاخير خرجت بقية المعارف، فالضمير (أنت) مثلا يتناول هذا المخاطب وذاك. وكذلك اسم الاشارة وغيره. والعلم من حيث التعين قسمان: علم شخص، وهو ما كان التعين فيه خارجيا كزيد. وعلم جنس، وهو ما كان التعين فيه ذهنيا كأسامة للأسد. وهو في الخارج لكل أسد. فهو من هذه الجهة كالنكرة، ومن جهة التعيّن الذهني معرفة وتجري عليه أحكامها كعدم صرفه اذا كان مؤنثا، وعدم دخول أل عليه وغير ذلك. أما اسم الجنس كرجل وأسد فهو موضوع للماهية من غير تعين، لا في الذهن ولا في الخارج.

الاشتقاق

(مسألة)

الاشتقاقُ ردٌّ لفظٍ الى آخر - ولو مجازاً - لمناسبةٍ بينهما في المعنى والحروفِ الاصليةِ . ولابُدَّ من تغييرٍ .

الاشتقاق رد لفظ الى آخر اذا وجدت مناسبة بين اللفظين في المعنى والحروف الاصلية . والمناسبة في المعنى أن يكون في المشتق أصلُ المعنى الذى يدل عليه المشتق منه . والمناسبة في الحروف أن تكون حروف المشتق منه الاصلية موجودة في المشتق وبنفس الترتيب . ولا يضر وجود الزائد بينهما كالضارب المشتق من الضرب .

والمراد بالاشتقاق هنا الاشتقاق الذى يسميه الصرفيون بالصغير ، لانه المراد عند الاطلاق . أما الكبير والاكبر فغير مرادين ، وبحث ذلك في علم الصرف .

والخلاصة يشترط في المشتق أن يكون له أصل ، لانه فرع ، وأن يوافق أصلَه في أصل المعنى وفي الحروف الاصلية بنفسها وبنفس الترتيب ، وأن يوجد تغييرٌ ما بينهما ، اما بزيادة أو نقص في الحروف والحركات . والذى هو كثيرة .

وقول المصنف : (ولو مجازا) يريد ولو كان المشتق منه مجازا ، كالناطق المشتق من النطق اذا أريد به الدلالة على الحال ، كما تقول : الحال ناطقة بكذا ، أى دالة عليه .

وقد يَطَّرِدُ كاسم الفاعل، وقد يختصُّ كالقارورة.

قد يطرد كاسم الفاعل مثل الضارب لكل من وقع منه الضرب. وكذلك اسم المفعول وغيره. وقد يختص بشئ معين كالقارورة المشتقة من القرار، لكنها لا تطلق الا على الزجاجة المعروفة، دون غيرها مما كان مقراً للسوائل كالكيزان والدنان وغيرهما. ومثل القارورة في الاختصاص الدبرانُ المشتق من الدبور، لكنه لا يطلق الا على نجمات معروفة، والعيوقُ المشتق من العوق، لكنه لا يطلق الا على نجمة معروفة.

ومن لم يقم به وصفٌ لم يجز أن يُشتقّ له منه اسمٌ، خلافاً للمعتزلة. ومن بنائهم اتفاقُهم على أن ابراهيمَ ذابحٌ واختلافُهم هل اسماعيلُ مذبوحٌ.

يجب قيام الوصف بمن يشتق له منه اسم، فلا يقال عالم الا لمن قام به وصف العلم، ولا قادر لمن لم يقم به وصف القدرة. وهكذا. وخالفت المعتزلة في ذلك. وهذا وان لم يصرّحوا به لكنه يلزم من نفيهم الصفات الذاتية لله تعالى، حيث قالوا ان الله تعالى عالم بذاته وقادر بذاته وهكذا. والبحث في ذلك موطنه علم الكلام. وعلى كل فالمفهوم من كلامهم جواز الاشتقاق وان لم تقم الصفة بالمشتق. وبنوا على ذلك ما اتفقوا عليه من أن ابراهيم عليه السلام ذابح، واختلافهم هل اسماعيل مذبوح، أي كان ابراهيم قد ذبح ولده فعلا والتأم الجرح، أم لم يذبحه أصلا.

وعلى القول الثاني يكون ابراهيم قد وصف بأنه ذابح مع أن صفة الذبح لم تقم به.

فان قام به ماله اسم وجب الاشتقاق أو ما ليس له اسم كأنواع الروائح لم يجب.

فان قام بشيء وصف له اسم وجب جاز أن يشتق له وصف من ذلك الاسم كاشتقاق العالم من العلم. أما اذا لم يكن لذلك الوصف اسم فلا يجب أن يتحقق له اشتقاق كأنواع الروائح وبعض الالوان والآلام - بل يعبر عن ذلك بالتقييد بالوصف أو الاضافة كلون وردى ورائحة المسك.

والجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه فى كون المشتق حقيقة ان أمكن والا فآخر جزء، وثالثها الوقف. ومن ثم كان اسم الفاعل حقيقة فى الحال، أى فى حال التلبس لا النطق خلافا للقرافي[1]. وقيل ان طرأ على المحل وصف وجودي يناقض الاول لم يسم بالاول اجماعاً.

اذا قلت عن زيد انه نائم فان كان عند قولك قائماً بالفعل فالاطلاق حقيقى اتفاقا. وان كان قولك قبل حصول نومه، أى انه سينام فالاطلاق مجازى اتفاقا. اما اذا كان قد نام واستيقظ فهذا فيه ثلاثة أقوال:

١- قول الجمهور لا يطلق عليه على وجه الحقيقة، الا اذا بقى معنى المشتق منه كالقيام والقعود والنوم. فان لم يمكن ذلك كالتكلم لانه أصوات تنقضى شيئا فشيئا، وكذلك المشى ونحوه فانه يطلق عليه حقيقة ان بقى جزء منه والا فالاطلاق مجازى.

(١) هو الامام أحمد ادريس له مصنفات وآراء وفقهية توفى سنة ٦٨٤

٢ - قول بعضهم لا يشترط ذلك ، بل يطلق عليه حقيقةً ولو بعد انقضائه .

٣ - قول البعض بالوقف ، لتعارض الادلة .

ومن أجل اشتراط بقاء معنى المشتق منه أو بقاء آخر جزء كان اسم الفاعل حقيقة فى الحال ، أى حالَ التلبس بالفعل ، لا حالَ النطق باسم الفاعل . فقوله تعالى : (والسارقُ والسارقةُ فاقطعوا أيديهما) معناه تعلق القطع بمن اتصف بالسرقة حال تلبسه بها لا حال نزولِ الآية ونطقِ النبي صلى الله عليه وسلم بها .

وقال أحمد بن ادريس المعروف بالقرافى : حال النطق ، لانه فَهِم أن المراد بالحال (فى قولهم اسم الفاعل حقيقة فى الحال) حال النطق ، لا حال التلبس الذى قد يحصل قبل النطق أو بعده .

* قال بعضهم : ان طرأ على المحل وصف وجودى يناقض الوصف الأول كالسواد بعد البياض فلا يسمى بالاول اجماعا ، أى لا يسمى الاسود أبيضَ باعتبار أنه كان أبيض ، أى لا يسمى على وجه الحقيقة . فالخلاف المذكور فى غير ما كان مثل هذا .

وليس فى المشتق اشعار بخصوصية الذات

المشتق ذات متصفة بمعنى المشتق منه فالاسود ذات متصفة بالسواد . وليس فيه ما يُشعِر بخصوصية الذات من كونها جسما أو غيره . اذ لو أشعر بذلك لكان معنى قولنا الاسود جسم : الجسم المتصف بالسواد جسم . وهذا لا يصح ، لعدم افادته .

المترادف

(مسألة)

المترادفُ واقعٌ، خلافاً لثعلب[1] وابن فارس[2] مطلقاً، وللإمام في الأسماء الشرعية. والحدُّ والمحدودُ ونحوُ حسن بسن غيرُ مترادفين على الأصح. والحقُّ افادةُ التابعِ التقوية.

المترادف هو المتعدد اللفظ المتحد المعنى كما سبق. وهل هو واقع في اللغة أولا، في ذلك الأقوال التالية:

١ - قول الأكثرين انه واقع في اللغة، ففي الأسماء مثل انسان وبشر، وفي الأفعال مثل قعد وجلس، وفي الحروف مثل نعم وجَيرِ.

٢ - قول أحمد بن فارس وأحمد بن يحيى الملقب بثعلب: هو غير واقع في الكلام مطلقاً، أي لا في لسان الشرع ولا في غيره. قالا وما يُظَنّ أنه مترادف هو متباين، فالانسان سمي به لنسيانه أو للانس به، وسمي بشر لبدوّ بشَرَته. ثم لو كان اللفظان لمعنى واحد لما كان في أحدهما فائدة، اذ في الواحد كفاية.

ومما ردوا به على قولهما أن الفائدة في اللفظ الثاني تيسير النظم والنثر وتحسينهما. ثم ان الناس يستعملون الانسان مكان البشر مثلا ولا يخطر بالبال النسيان أو الانس أو بدو البشرة.

٣ - قال الامام الرازي: المترادف واقع في كلام الناس لا في

(١) أحمد بن يحيى كان امام الكوفيين في النحو واللغة. توفي سنة ٢٩١

(٢) أحمد بن فارس وهو العالم اللغوي المشهور، صاحب المؤلفات الكثيرة توفي سنة ٢٩٠

كلام الشارع، لعدم الحاجة اليه فى كلام الشارع الى تحسين الكلام وتيسيره. ثم ان الاصل الاكتفاء بلفظ واحد.

ولا يُعتبَر من المترادف الحدّ والمحدود، لان الاول دال على الماهية تفصيلا والثانى دال عليها اجمالا. كذلك ليس من المترادف مثل حسن بسن وعطشان نطشان وعفريت نفريت وفلان فلتان ونحو ذلك من التوابع. ذلك لان الثانى لا يفيد معنى بدون متبوعه، لذلك لا يستعمل وحده.

والحق أن التابع يفيد التقوية لمتبوعه، والا لما كان لذكره فائدة.

> ووقوعُ كلٍّ من المترادفين مكانَ الآخرِ ان لم يكن تُعبِّدَ بلفظه، خلافاً للامام مطلقا، وللبيضاوي[١] والهندي[٢] اذا كانا من لغتين.

والحق صحة وقوع كل من المترادفين مكانَ الاخر، فلك أن تستعمل لفظ الانسان بدل لفظ البشر وبالعكس، الا اذا كان اللفظ مما تُعبِّد ناجه كالفاظ القرآن الكريم. فليس لاحد أن يقول الطريق بدل الصراط فى الفاتحة مثلا.

وقال الامام الرازى: لا يجوز ذلك مطلقا، أى سواء كانا من لغة أم من لغتين.

وقال الامام البيضاوى والصفيّ الهندى لا يجوز ذلك اذا كانا من لغتين، فلا يجوز أن يقال فى تكبيرة الاحرام مثلا خُداى اكبر بدل الله اكبر. ويجوز انها كانا من لغة واحدة. والواقع أن البيضاوى والهندى يجوّزان ذلك فى اللغة الواحدة ان لم يكن مما تُعبِّد بلفظه.

---

(١) هو القاضي عبد الله بن عمر، صاحب التفسير المعروف، والمنهاج في الأصول وغيرهما، كان صالحا متعبدا. توفي سنة ٦٨٥

(٢) هو الصفي الهندي محمد بن عبد الرحيم الفقيه الأصولي. له مصنفات منها النهاية. توفي سنة ٧١٥

المشترك

(مسألة)

المشترك واقع خلافاً لثعلب والأبهري[1] والبلخي[2] مطلقاً، ولقوم في القرآن. وقيل: والحديث. وقيل: واجب الوقوع. وقيل: ممتنع، وقال الإمام: ممتنع بين النقيضين فقط.

(1) أبو بكر محمد بن عبد الله التميمي شيخ المالكية في العراق. توفي سنة ٢٧٥

(2) اسمه محمد عبد الله بن محمد أبو علي... ٢٩٤

تقدم أن المشترك هو اللفظ الواحد ذو المعنى المتعدد كالقرء الموضوع للطهر والحيض. والاختلاف فيه كثير، في جوازه عقلاً وفي وقوعه فعلاً، وهل وقع مطلقاً، أي في كلام الشارع وكلام غيره، أو في الثاني دون الاول.

١- قال أكثر العلماء انه جائز الوقوع، بل وقع فعلاً، فإن أهل اللغة يطلقون القرء مثلاً على الطهر مرة وعلى الحيض أخرى.

٢- قول أحمد بن يحيى الملقب بثعلب النحوي وأبي بكر الابهري المالكي والبلخي الحنفي: انه غير واقع. وما يظن أنه مشترك فهو اما متواطئ أو حقيقة في معنى ومجاز في الآخر.

٣- قال جماعة هو واقع الا في القرآن، لانه ان وقع فيه فاما أن يقع غير مبيَّن فلا يفيد، أو مبيناً فيطول الكلام بلا فائدة.

٤- قال بعضهم هو غير واقع في القرآن والحديث، للسبب المذكور في القول الثالث.

والجواب عنهما أنه وقع في القرآن، قال تعالى: (ثلاثة قروء) ولفظ

الحديث كما روى الترمذى : دَعي أيامَ أقرائِكِ .

٥ - قال بعضهم: يجب أن يقع ، والا خَلَت أكثر المسميات عن الاسماء ، لان الاسماء متناهية والمعانى غير متناهية .

٦ - قال بعضهم : هو ممتنع الوقوع ، لانه يُخِلّ بالفهم .

٧ - قال الامام الرازى : هو جائز الا بين النقيضين ، كالذى يدل على وجود الشئ وانتفائه ، اذ لو وقع مثل هذا لما أفاد غير التردد .

والذى نراه - والله أعلم - أن كثيرا من الادلة المذكورة فيها نظر ، ولاسيما ما فى القول الخامس الذى ذكره كثيرون ، اذ هناك معانٍ كثيرة لا أسماء لها كاسماء الروائح وبعض الالوان والآلام . والمشترك لم يسد حاجة فى ذلك ولا فى غيره . ولفظ القرء مثلا قد وضع لهذا المعنى من معنييه لفظ الطهر ، وللمعنى الآخر لفظ الحيض ، فما الذى سده لفظ القرء ؟ وكذلك فيما ذكروا من لفظ الجون الموضوع للابيض والاسود ، فالابيض والاسود موضوعان ولم يسد لفظ الجون عنهما . وكذا فى كل ما مثّلوا به للمشترك . نقول هذا مع قولنا ان المشترك واقع على الاصح .

(مسألة)

المشترك يصحّ اطلاقه على معنييه معًا مجازا . وعن الشافعى والقاضى والمعتزلة حقيقةً . وزاد الشافعى : وظاهرٌ فيهما عند التجرد عن القرائن ، فيُحمل عليهما . وعن القاضى : مُجمل ، ولكن يحمل عليهما احتياطا . وقال أبو الحسين[1] والغزالى : يصح أن يراد ، لا أنه لغةً . وقيل : يجوز فى النفي لا الاثبات .

(١) هو محمد بن على أبو الحسين البصرى . شيخ المعتزلة فى عصره له مصنفات . توفى سنة ٤٣٦

يصح من متكلم واحد أن يُطلق المشترك على أحد معنييه مرةً وعلى المعنى الآخر مرة أخرى. والخلاف فى اطلاقه فى كلام واحد من متكلم واحد ويراد به المعنيان معاً. كقولك عندى عين وتريد الباصرة والذهب مثلا .

والراجح صحة الاطلاق المذكور . وعن الامام الشافعى والقاضى الباقلانى والمعتزلة أن الاطلاق حقيقي ، لان المشترك موضوع للمعنيين اتفاقا. وزاد الشافعى على ذلك بأنه اذا أُطلق وتجرد عن القرائن التى تعين أحد المعنيين يحمل عليهما ، فانه ظاهر فيهما . وقال القاضى : هو فى مثل ذلك مجمل لا ظاهر. واذا لم يُبيّن حمل عليهما احتياطا .

وقال الامام الغزالى وأبو الحسين البصرى : يصح أن يراد المعنيان عقلا . أما فى اللغة فهو موضوع لاحد المعنيين على سبيل البدل لا لهما معاً .

وقيل يجوز أن يراد المعنيان فى النفى لا فى الاثبات . فيصح أن تقول : ما عندى عين ، وتريد نفي الباصرة والذهب مثلا . ولا غرابة فى هذا ، فان زيادة المعنى فى حالة النفي معهودة كما فى عموم النكرة المنفية . بخلاف حالة الاثبات . مثل عندى عين ، فلا يكون الا على معنى واحد .

والاكثرُ على أنّ جمعَه باعتبار معنييه - ان ساغ ذلكُ - مبني عليه . وفى الحقيقةِ والمجازِ الخلافُ ، خلافاً للقاضى . ومن ثَمّ عَمّ نحوُ (وافعلوا الخير) الواجبَ والمندوبَ ، خلافاً لمن خصّه بالواجبِ ، ومَن قال للقدْرِ المشتركِ . وكذا المجازان .

جمع المشترك مع ارادة معنييه ، كأن تقول عندى عيون وتريد باصرتين وذهبا أو باصرة وذهبا وجارية (من الماء) . هذا جوزه ابن مالك ~~وابن حيان~~ ومنعه أبو حيان . وعلى القول بجوازه فهو مبنى على جواز أو عدم جواز الطلاقه فى حالة الافراد مع ارادة المعنيين ، فمن جوّز هنا جوّز ذاك .

وفى صحة اطلاق لفظ مع ارادة معناه الحقيقى ومعناه المجازى معاً نفس الخلاف فى شأن المشترك ، فمن جوزه فى المشترك جوزه هنا . لكن القاضى الباقلانى جزم بعدم صحة هذا مع أنه جوزه فى المشترك .

وعلى القول بالصحة ، وهو ما عليه الاكثرون كان مثل : (وافعلوا الخيرَ) عاما فى الواجب الذى هو المعنى الحقيقى والمندوب الذى هو المعنى المجازى ، أى لصيغة (افعل) كما يأتى فى مبحث الامر . أما على القول بالمنع فهو خاص بالواجب دون المندوب . وخلافاً لمن قال بأنه للقدر المشترك بين الواجب والمندوب .

وكذلك يجرى الخلاف المتقدم فى المجازين ، هل يصح أن يرادا معاً كقولك : والله لا اشترى ، وتريد السوم والشراء بواسطة وكيل . فالقائل بالجواز فى الحقيقة والمجاز قائل بجواز هذا ، والمانع لذاك مانع لهذا .

الحقيقة والمجاز

١- الحقيقة

الحقيقة لفظٌ مستعملٌ فيما وُضِعَ له ابتداءً. وهي لغوية وعُرْفية وشرعيةٌ. ووقع الأوليان. ونفى قومٌ امكانَ الشرعية. والقاضي وابنُ القُشَيري وقوعَها. وقال قومٌ: وقعت مطلقًا. وقومٌ الا الايمانَ. وتوقف الآمدي. والمختارُ، وفاقا لابي اسحاق الشيرازي والامامين وابن الحاجب وقوعُ الفرعية لا الدينية.

الحقيقة لغةً ذاتُ الشيء، لانها ثابتة ولازمة له، من حَقَّ بمعنى ثبت ولزم. وفي الاصطلاح ماذكره المصنف. وخرج بالتعريف المهملُ، لانه لم يوضع. وخرج المجاز، لانه لم يوضع ابتداءً. وعلى هذا يخرج لفظ الصلاة اذا استعملها أهل اللغة في العبادة المخصوصة، لانها وضعت ابتداءً للدعاء.

والحقيقة (لغوية) اذا وضعها أهل اللغة كالاسد للحيوان المعروف. و(عُرفية) اذا أطلقها أهل العرف العام كالدابة لذوات الاربع من الحيوانات. وهي في أصل اللغة لكل مايدب على وجه الارض، أو أطلقها أهل العرف الخاص كالفاعل والمفعول عند النحاة. وكذلك سائر المصطلحات العلمية والصناعية والفنية فكلها من قبيل العرفية الخاصة. و(شرعية) اذا أطلقها أهل الشرع على كالصلاة للعبادة المخصوصة،

وقد وقعت في الكلام الحقيقة اللغوية والعرفية. أما الشرعية فقد اختلفوا فيها على أقوال :

١- نفى جماعة امكان وقوع الشرعية بناءً على أن بين اللفظ والمعنى مناسبة مانعة من نقله الى غيره. كذا قال الشارح المحلى وغيره. وقد سبق في الوضع من أنه لا تشترط فيه المناسبة بين اللفظ ومعناه، خلافا لعبّاد الصيمرى.

وممن نفى وقوع الشرعية القاضي الباقلانى وابن القشيرى، قالا ان الصلاة مثلا مستعملة في معناها اللغوى الذى هو الدعاء، لكن الشارع اشترط لصحتها أمورا من التلاوة والركوع والسجود وغيرها. فهي باقية على معناها اللغوى.

٢- قال جماعة : الشرعية واقعة مطلقا، سواء كانت فرعية أم اعتقادية. وهذا قول الجمهور.

٣- قال جماعة هي واقعة الا الايمان فانه مستعمل في معناه اللغوى الذى هو التصديق القلبى، لكن الشارع اشترط لقبوله التلفظ بالشهادتين.

٤- توقف الآمدى في وقوعها.

٥- المختار، وفاقا لأبي اسحاق الشيرازى وامام الحرمين والامام الرازى وابن الحاجب وقوع الفرعية كالصوم والصلاة ونحوهما، لا الدينية، أى الاعتقادية كالايمان ونحوه.

ومعنى الشرعيّ ما لم يُستفَدْ اسمه الا من الشرع. وقد يُطلَق على المندوب والمباح.

ومعنى اللفظ الشرعي أو الحقيقة الشرعية هو ما لم يُستفد اسمه إلا من الشرع ، كالصلاة والصوم والزكاة وغيرها . وقد يقال للمندوب انه شرعي ، وكذلك المباح ، فيقال المندوب مشروع والمباح مشروع والندب والاباحة حكمان شرعيان . ويقال شرع الله كذا أي طلبه وجوبا أو ندبا . ويقال للمباح انه شرعه الله .

---

٢ ـ المجاز

والمجازُ : اللفظُ المستعملُ بوضعٍ ثانٍ . فَعُلِمَ وجوبُ سبقِ الوضع ، وهو اتفاق . لا الاستعمال ، وهو المختار . وقيل مطلقا . والاصح لما عدا المصدرَ .

المجاز في اللغة اما مصدر ميمي بمعنى الجواز ، أو اسم مكان أو زمان بمعنى مكان أو زمان الجواز . وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف .

وعُلم من قولهم (بوضع ثان) أنه لابد من وضع أول ، أي لابد من حقيقة . وهذا أمر متفق عليه ، لكن هل يجب أن يكون اللفظ المتجوز فيه قد استعمل على وجه الحقيقة قبل استعماله على وجه المجاز ، فيه خلاف .

القول المختار أن ذلك غير واجب الا في المصدر فانه يجب أن يكون قد استعمل حقيقة ليصح التجوز فيما اشتق منه ولو لم يستعمل المشتق على وجه الحقيقة ، فلفظ (الرحمن) المشتق من

الرحمة ، وهي رقة القلب والحنوّ . وهذه قد استعملت على وجه الحقيقة ، لكن الرحمن المشتق منها لم يستعمل الا مجازا ، فانه لم يوصف به الا الله تعالى . ولما كان معنى الرحمة مما يستحيل اطلاقه وصف الله به كان الرحمن وصفا مجازيا لم يستعمل في معناه الحقيقي بالنسبة الى الله تعالى .

وهو واقع ، خلافا للاستاذ والفارسي [1] مطلقا ، وللظاهرية في الكتاب والسنة .

المجاز واقع في الكلام كثيرا ، ومن ذلك قوله تعالى : واشتعل الرأس شيبا ، وجدارا يريد أن ينقض ، وأوقدوا نارا للحرب ، وقول العرب : شابت لمة الليل ، وقامت الحرب على ساق ، وأكلتهم السنون . ومنه استعمال الاسد للرجل الشجاع والحمار للبليد ، وغيرها مما لا يحصى .

وخالف في ذلك الاستاذ أبو اسحاق الاسفرايني وأبو علي الفارسي قالا انه غير واقع لا في كلام الشارع ولا غيره . والواقع أني أجد صعوبة في توجيه كلام هذين العالمين الكبيرين . ولا يمكن أن يريدا أن العرب لم تنطق بذلك ، لانه مكابرة . وحاول بعضهم توجيه قولهما بأنهما ربما يقصدان أن استعمال الالفاظ على وجه الحقيقة وان لم يكن بأصل الوضع . أما أن العرب وضعت في الاصل لفظ الاسد مثلا للحيوان المعروف وللرجل الشجاع فهو بعيد .

ونفت الظاهرية وقوع المجاز في الكتاب والسنة ، قالوا انه بظاهره كذب يجب تنزيه كلام الله ورسوله عنه . والجواب أنه لا كذب مع وجود القرينة . وقالوا لو وقع في القرآن للزم أن يقال عن الله تعالى متجوز ، وهذا ممنوع اتفاقا . والجواب أن منعه بسبب أن أسماء الله توقيفية .

(1) على الفارسي هو أبو علي الحسن بن أحمد النحوي الأديب له مصنفات توفي سنة ٣٧٧

وانما يُعْدَلُ اليه لِثِقَلِ الحقيقة أو بشاعتها أو جهلها أو بلاغته أو شهرته أو غير ذلك .

يعدل المتكلم عن الحقيقة الى المجاز لاسباب كثيرة منها :

١ـ ثقل اللفظ الحقيقي وخفة المجازي ، ومثّلوا لذلك بالخنفقيق وهواسم للداهية فيعدل عنها الى الموت مثلا .

٢ـ بشاعة اللفظ الحقيقي ، ومثلوا لذلك باللفظة الموضوعة للخارج من الانسان عند التغوّط ، فيعدل عنها الى الغائط وهو المكان .

٣ـ جهل اللفظ الحقيقي بالنسبة الى المتكلم فيعبر عنه مجازاً .

٤ـ بلاغة المجاز مثل : اشتعل رأسي شيبا ، فانه أبلغ من شِبتُ .

وكذلك اذا كان اللفظ المجازي أشهر ، أو أراد المتكلم اخفاء الحقيقة عن غير المخاطب من الحاضرين ، أو تحقق في المجاز بعض أنواع البديع مثل : حمار ثرثار ، بخلاف بليد ثرثار . ومثل اتّخذتُ للاشهب أدهم ، بخلاف اتخذت للاشهب قيدا . الى غير ذلك .

وليس غالباً على اللغات ، خلافا لابن جني[1] ، ولا معتمَداً حيث تستحيل الحقيقة ، خلافا لابي حنيفة .

(١) عثمان بن جني النحوي الاديب . له مصنفات مختصرة مشهورة . توفي سنة ٣٩٢

ليس المجاز غالبا على اللغات خلافا لابن جني في ادعائه أنّ الاستعمال المجازي أكثر من الحقيقي . وهذا يُعرف بالتتبع . تقول : رأيتُ زيدا وضربته والمرئيُّ والمضروبُ بعضه . وكذلك قولك رأيت البلاد

ولبست الثياب وكلمت الناس . وكذلك فى الاستعارات من اسناد الحوادث الى الدهر وسؤال الاطلال الى غير ذلك ، وهو كثير جدا .

وليس المجاز معتمدا يجب الاخذ به عند استحالة الاخذ بالمعنى الحقيقى ، خلافا لابى حنيفة . وأبو حنيفة لم يصرح بذلك ولكنهم فهموه من قوله : من قال لعبده الذى لا يولد مثله لمثله : هذا ابنى ، فانه يعتق عليه ، صونا للكلام عن الالغاء . وعند غير أبى حنيفة يعتبر ذلك الكلام ملغيا ، فلا يؤخذ بالمجاز الذى يصححه بأن يقال المراد أنت مثل ابنى فى العطف مثلا ، اذ لا ضرورة فى تصحيحه بمثل ذلك بل يلغى . .

وهو والنقل خلاف الاصل وأولى من الاشتراك . قيل : ومن الاضمار . والتخصيص أولى منهما .

المجاز والنقل كل منهما خلاف الاصل ، اذ الاصل الحقيقة والمنقول منه ، فاذا أطلق لفظ الاسد مثلا فالاصل أن يراد به معناه الحقيقى وهو الحيوان المفترس المعروف . واذا أطلق لفظ الصلاة فالاصل أن يراد به المعنى الحقيقى وهو الدعاء . دون المعنى المنقول اليه الذى هو العبادة المخصوصة .

والمجاز والنقل أولى من الاشتراك ، فاذا أطلق لفظ يحتمل أن يراد به المجاز أو النقل كما يحتمل أن يكون مشتركا بين معنيين فالاولى حمله على المجاز أو النقل دون الاشتراك ، لان

المجاز أكثر وروداً من الاشتراك، ولأن حمله على النقل لا يمنع العمل به، بخلاف حمله على الاشتراك، فإنه لا يُعمل به إلا بقرينة تبيّن المراد منه.

مثال احتمال المجاز والاشتراك لفظ (النكاح) فإنه حقيقة في في العقد مجاز في الوطء، ويحتمل أن يكون مشتركاً بينهما فحمله على المجاز أولى.

ومثال احتمال النقل والاشتراك لفظ (الزكاة) فإنه منقول الى الزكاة الشرعية، ويحتمل أن يكون مشتركاً بين المعنى الحقيقي للزكاة وهو النماء والمعنى الشرعي وهو ما يُخرَج من المال، فحمله على النقل أولى.

وقيل ان المجاز والنقل أولى من الإضمار أيضاً، ومثّلوا لذلك بما اذا قال سيد لعبده المشهور النسب من غيره لكن يمكن أن يولد مثلُه لمثله: هذا ابني، فهذا الكلام يحتمل المجاز، أي أنت عتيق، تعبيراً عن اللازم بالملزوم، فيعتق، أو أنت مثل ابني في الشفقة فلا يعتق.

ومثال احتمال النقل والإضمار قول الله تعالى: (وحَرَّمَ الربا)، فإنه يحتمل النقل، أي المعنى الشرعي وهو عقد الربا، ويحتمل الإضمار أي أخذ الربا. فعلى الاول يكون العقد فاسداً، وعلى الثاني يصح العقد، لكن يحرم أخذ الزيادة.

والتخصيص أولى من المجاز والنقل. فإذا احتمل كلام أن يكون فيه تخصيص ومجاز فالحمل على التخصيص أولى. مثاله قوله تعالى: (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسمُ الله عليه)، فإنه يحتمل أن يكون نهياً عن اكل ما لم يُسَمَّ اللهُ عليه، ويُخَصّ منه الناسي.

ويحتمل أن يكون المقصود النهي عما لم يذبح أصلا، تعبيرا مجازيا، على أساس أن التسمية تقارن ذبح المسلم فيحل ما ذبحه وان لم يُسَمّ الله عليه سهواً أو عمداً.

ومثال ما يحتمل التخصيص والنقل قوله تعالى: (وأَحَلَّ اللهُ البيعَ)، فقيل المراد بالبيع المبادلة مطلقا، وخُصّ منه الفاسد. وقيل المراد البيع الشرعي (المنقول عن اللغوي)، والبيع الشرعي هو ما تحققت فيه شروط الصحة. وعلى هذا لا يصح ما لم يتحقق فيه ذلك. فهذا حمله على التخصيص أولى.

وقد يكونُ بالشكل أو صفةٍ ظاهرةٍ أو باعتبارِ ما يكون قطعا أو ظنا، لا احتمالا، وبالضدِ والمجاورةِ والزيادةِ والنقصانِ والسببِ للمسبَّب والكلِّ للبعض والمتعلِّق للمتعلَّق وبالعكوس، وما بالفعل على ما بالقوة.

في هذه الفقرة بيان علاقات المجاز وهي كثيرة ذكر المصنّف منها:

١- الشكل كاطلاق الانسان على صورته المنقوشة.

٢- الصفة الظاهرة كالشجاعة في اطلاق الاسد على الرجل الشجاع، لا الخفيّة كاطلاق الاسد على الرجل الابخر.

٣- اعتبار ما يكون ويسمى مجاز الأَوْل مثل: (انك ميّتٌ وانهم ميّتون)، وهذا سيكون قطعاً، ومثل: (اني أراني أعصر خمراً) أي عصيراً سيكون خمراً ظناً، لا ما يحتمل أن يكون احتمالا مرجوحا كاطلاق الحرّ على العبد، باعتبار أنه سيعتق فيكون حرّاً.

٤ - اطلاق الضد على ضده كاطلاق المفازة على البرية المهلكة، فان المفازة الفوز والنجاة.

٥ - المجاورة مثل جرى الميزاب، أى جرى الماء فى الميزاب.

٦ - الزيادة مثل: (ليس كمثله شئ) أى ليس مثله شئ.

٧ - النقصان، ويسمى مجاز الحذف مثل (واسأل القرية) أى أهلها.

٨ - السبب على المسبّب كما فى قولك: للأمير يد، أى قدرة، والقدرة مسبّبة عن اليد غالبا.

٩ - اطلاق الكل على الجزء مثل: (يجعلون أصابعهم فى آذانهم)، أطلق الاصابع على الانامل.

١٠ - اطلاق المتعلِّق (بكسر اللام) على المتعلَّق (بفتح اللام)، مثل كما فى قوله تعالى: (هذا خلق الله) أى مخلوقه، لوجود معنى الخالق فى المخلوق، وهذا معنى التعلق.

ويكون بعكوس الثلاثة الاخيرة أى:

١١ - اطلاق المسبَّب على السبب، كاطلاق الموت على المرض الشديد.

١٢ - اطلاق البعض على الكل، تقول: لفلان مائة رأس من الغنم.

١٣ - اطلاق المتعلَّق (بفتح اللام) على المتعلِّق (بكسر اللام) مثل (بأيكم المفتون) أى الفتنة لاشتقاق مفتون من الفتنة، أو بوجود المعنى فيها.

١٤ - اطلاق ما بالفعل على ما بالقوة كاطلاق المسكر على الخمر، فانه مسكر بالقوة، ولا يكون مسكراً بالفعل الا بعد تناوله.

وقد يكون بالاسناد، خلافاً لقوم.

المجاز نوعان: مجاز فى الافراد ومجاز فى الاسناد. وقد مرّ بحث الاول. أما الثانى فمختلف فيه. فقد نفاه بعضهم. وقالوا: انّ ما يُظَن أنه منه هو اما مجاز فى المسند أو فى المسند اليه. ولكن القول الراجح انه يكون فى الاسناد.

ففى قولنا: (أنبتَ الربيعُ البقلَ) مجاز، اذ فيه اسناد الشئ الى غير ما هوله، لان الربيع ليس فاعلا للانبات حقيقةً. فالذين يُثبتون المجاز فى الاسناد قالوا: الانبات فعل الله تعالى حقيقةً فأُسنِد الى الربيع لانه سبب للانبات عادةً. والنافون لذلك قالوا: هو مجاز فى المسند اليه أى الربيع، لانه سبب عادى للانبات، أوهو مجاز فى المسند أى أنبت مجاز عن تسبّب.

> وفى الافعالِ والحروفِ، وخالفا لابن عبدالسلام[1] والنقشوانى ومنع الامامُ الحرفَ مطلقا، والفعلَ والمشتقَ الا بالتبع. ولايكون فى الأعلام خلافاً للغزالى الافى مُتَلَمِّحِ الصفةِ.

ويكون المجاز فى الافعال والحروف عند الاصوليين. واكثر البيانيين يقولون ان التجوز فى الافعال والحروف لايكون الا بعد التجوز فى مصادر تلك الافعال ومتعلقات تلك الحروف.

وممن قال بالتجوز فى ذلك رأسا عبد العزيز بن عبدالسلام والنقشوانى. ومنع الامام الرازى التجوز فى الحروف مطلقا. أما فى الافعال فقد منعه الا بالتبع، أى بالتبع للمصادر كما يقول البيانيون.

مثال التجوز فى الافعال قوله تعالى: (ونادى أصحاب الجنة) أى

(1) عبد العزيز بن عبدالسلام الملقب بسلطان العلماء فقيه شافعى مشهور له مصنفات قيمة توفى سنة ٦٦٠.

ينادى ، فعبر عن المستقبل بالماضى لتحقق وقوعه. ومثال التجوز فى الحروف قوله تعالى : (فهل ترى لهم من باقية) أى ما ترى ، فعبّر بالاستفهام عن النفى لعدم التحقق فى كل منهما.

ولا يجوز التجوز فى الاعلام ، سواء كانت مرتجلة كسعاد أم منقولة كفضل وحارث ، لان الاعلام موضوعة للتمييز بين الذوات لا بين الصفات.

وقال الامام الغزالى يجوز فى متلمّح الصفة كالحارث ، فانه كان موضوعا قبل العلمية للصفة وبعدها لا يراد ذلك ، لان المراد به المعنى الموضوع له ثانيا فهو مجاز.

ويُعرف بتبادر غيرِه الى الفَهم لولا القرينة ، وصحةِ النفي وعدم وجوب الاطراد ، وجمعِه على خلافِ جمعِ الحقيقةِ ، وبالتزام تقييدِه ، وتوقفِه على المسمى الآخرِ ، والاطلاق على المستحيل.

ذكر المصنف سبعة أمور يُعرف بها المجاز وهى :

١ - تبادر غيره الى الفهم لولا وجود القرينة. فالمتبادر من قولك : رأيت أسداً أنك رأيت الحيوان المفترس المعروف ، الا اذا قلت : رأيت أسدا يرمى ، مثلا ، فان يرمى قرينة على التجوز.

٢ - صحة نفيه ، فاذا قلت عن بليد هو حمار ، صح أن تقول هو ليس بحمار.

٣ - عدم وجوب الاطراد ، بخلاف الحقيقة. نحو : (واسأل القرية) مجاز ، أى اسأل أهل القرية. وهو غير مطرد ، فلا يصح أن تقول :

اسأل البساط مثلا. وهذا عند الاصوليين. أما النحاة فقد أجازه أكثرهم.

٤- جمعه بخلاف جمع الحقيقة، فلفظ الامر حقيقة في القول مجاز في الفعل. وقد جمعوا الاول على أوامر، والثاني على أمور.

٥- التزام تقييده للفظ الدال عليه كجناح الذل ونار الحرب، بخلاف الحقيقة، فالمشترك مثل لفظ العين يقيد بالعين الجارية وقد لايقيد.

٦- توقفه على المسمى الآخر الحقيقي، مثل: (ومكروا ومكر الله) فمكر الله مجاز عن مجازاتهم على مكرهم، فعبر عن المجازاة بالمكر لوقوعه في صحبته، أي مكروا. وهذا ما يسمى في البديع بالمشاكلة.

٧- اطلاقه على المستحيل، مثل واسأل القرية، فان سؤال القرية مستحيل، اذ هي عبارة عن الابنية المجتمعة.

فالمجاز يعرف بواحد من هذه الامور، ان لم يُعرف بهذا عُرِفَ بغيره. وليس المقصود أنه لابد من تحققها كلها في المجاز الواحد.

والمختارُ اشتراطُ السمعِ في نوعِ المجاز، وتوقّفَ الآمدي.

من المتفق عليه وجوب وجود العلاقة في المجاز كالمشابهة والمجاورة والسببية وغيرها مما سبق. فلا يجوز أن تقول جرى الماء في الميزاب مثلا الا اذا سمعنا أنهم تجوزوا في المجاورة. ومن المتفق عليه كذلك عدم وجوب السماع في آحاد المجاز. ففي جرى الماء في الميزاب مثلا صح التجوز وان لم نسمع أنهم تجوزوا فيه بالذات. ويكفي سماعنا بتجوزهم في المجاورة. ويكفي أن نسمع صورة واحدة في نوع ولعله كاف للتجوز في صور أخرى. واشتراط ذلك هو المختار. وتوقف الآمدي فيه.

المعرَّب

(مسألة)

المعرَّبُ لفظٌ غيرُ علمٍ استعملته العربُ في معنى وُضِعَ له في غير لغتهم. وليس في القرآن. وفاقاً للشافعي وابنِ جرير[1] والأكثرِ.

(1) هو أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، العالم المفسر المؤرخ. له مصنفات أشهرها تفسيره وتاريخه. توفي سنة ٣١٠

المعرب لفظ غير عربي استعملته العرب في كلامها في المعنى الذي وضع له في غير لغتهم بعد تغيير ما لا ينطبق على قواعدهم وحروفهم. والكلام في غير الأعلام، فإنها واقعة في القرآن وغيره، إذ لا بدّ عند التحدث عن الأشخاص والأماكن من ذكر أسمائها.

وقد اختلف العلماء في وقوع المعرب في القرآن، فقال الأكثرون ومنهم الإمام الشافعي وابن جرير الطبري: لم يقع في القرآن إلا ما هو عربي. قال الله تعالى: (إنا أنزلناه قرآناً عربياً).

وقال بعضهم فيه معرب، ومنه لفظة المشكاة وهي حبشية وقيل هندية، والسجيل وهي فارسية، والقسطاس وهي رومية. والجواب عن هذا أنه مما اتفقت فيه اللغاتُ كالتنور والصابون ونحوهما.

(مسألة)

اللفظُ إما حقيقةٌ أو مجازٌ، أو حقيقةٌ ومجازٌ باعتبارين. والأمران

متنفيان قبل الاستعمال .

اللفظ المستعمل اما أن يكون استعماله حقيقة أومجازاً أو حقيقةً ومجازاً باعتبارين ، أى حقيقة فى معناه ومجازاً فى ذلك المعنى بعينه ، كأن يكون موضوعا لغةً لمعنى عام ثم يخصه الشرع أو العرف بنوع من ذلك العام .

فالصوم مثلا موضوع لغةً لمطلق الامساك ثم خصّه الشرع بالامساك المخصوص فى الوقت المخصوص ، فهو حقيقة لغوية مجاز شرعى .

والدابة مثلا موضوعة لغةً لكل مايدِبُّ على الارض ، ثم خصها العرف بذوات الاربع أو ذوات الحوافر . فاستعمالها فى معناها العام حقيقة لغوية مجاز عرفى .

واللفظ قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازاً ، اذ لايقال هو حقيقة الا اذا استعمل فيما وُضِع له أولاً ، ولا مجاز الا اذا استعمل فيما وُضِع له ثانياً . فالاستعمال مأخوذ فى تعريفيهما .

ثم هو محمول على عُرْف المخاطِب أبداً ، ففى الشرع الشرعيّ ، لانه عرفه . ثم العرفيّ العامّ ثم اللغويّ

وقال الغزالى والآمدى : فى الاثبات الشرعى ، وفى النفي : الغزالى : مجمل ، والآمدى : اللغوي .

الكلام يُحملُ على عُرْفِ المتكلِم دائما . فاذا ورد فى الشرع لفظٌ حُمِل

على المعنى الشرعي، لانه عرفه. فان لم يكن لذلك اللفظ معنى شرعيٌّ حمل على المعنى العرفي، لانه الذي تعارف الناس عليه. فان لم يكن له معنى شرعي ولاعرفي حمل على اللغوي، لانه المتعيّن حينئذٍ.

وقال الامام الغزالي والآمدي: ان ماله معنى شرعي ومعنى لغوي يحمل في حالة الاثبات على الشرعي، وفي حالة النفي قال الغزالي هو مجمل. وقال الآمدي: يحمل على اللغوي.

مثال ماورد في الاثبات ماورد في صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت: دخل عليّ النبي صلى الله عليه وسلم فقال: هل عندكم شئٌ؟ (أي من طعام) قلنا: لا. قال: اني اذاً صائم. فيحمل على الصوم الشرعي، ويُستدل به على صحة صوم النفل بنية في النهار.

ومثال ماورد في النهي حديث الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يومين: يوم الفطر ويوم النحر. فهذا عند الغزالي مجمل يحتاج الى بيان، ولايحمل على الشرعي لوجود النهي عنه، ولا على اللغوي لان النبي صلى الله عليه وسلم بُعِثَ لبيان الشرعيات. وعند الآمدي يحمل على الصوم اللغوي الذي هو مطلق الامساك.

وقول المصنف: (في النفي) المقصود النهيُ، لانه الوارد في كلام الغزالي والآمدي. لكن المصنف عبر بالنفي لمناسبة الاثبات.

وفي تعارض المجازِ الراجحِ والحقيقةِ المرجوحةِ أقوالٌ: ثالثُها المختارُ مجملٌ.

اذا تعارض المجاز والحقيقة فالحقيقة هي المأخوذ بها، لانها الاصل.

لكن اذا كان المجاز راجحا استعماله والحقيقة مرجوحة، كأن يكون الغالب في استعمال اللفظ هو المجاز، فبأيهما يؤخذ. في ذلك أقوال:

١ ـ الاخذ بالحقيقة، لانها الاصل. وهذا قول أبي حنيفة.

٢ ـ الاخذ بالمجاز، لانه غالب. وهذا قول أبي يوسف.

٣ ـ القول المختار هو مجمل. فلا يحمل على أحدهما الا بقرينة.

ومثلوا لذلك بما لو حلف شخص: لا يشرب من هذا النهر، فالشرب في الحقيقة هو الكرع بالفم مباشرةً، ولكن الغالب ان يُغترف بشيء فيُشرب منه.

أما اذا كانت الحقيقة مهجورةً فالاخذ بالمجاز أمر متفق عليه.

ومثاله أن يحلف شخص، لا يأكل من هذه النخلة، فانه يحنث بالاكل من ثمرها دون الاكل من سعفها مثلا.

وثبوتُ حكمٍ بالاجماع مثلا يُمكن كونُه مراداً من خطابٍ مجازاً لا يدل على أنه المرادُ منه، بل يبقى الخطابُ على حقيقته، خلافا للكرخي والبصري.

اذا ثبت حكم بالاجماع مثلا يمكن أن يكون بطريق المجاز من خطاب للشارع فان ثبوت الحكم المذكور لا يدل على أنه هو المراد من ذلك الخطاب، بل يبقى الخطاب على حقيقته. وقال الكرخي الحنفي وأبو الحسين البصري المعتزلي: يدل على ذلك، لان الاجماع لا بدّ له من مستند، فان لم نجد له مستندا كان الخطاب المذكور مستنده.

ويتضح ذلك بالمثال الآتي:

ثبت بالاجماع وجوب التيمم على الجنب الفاقد للماء، وقال

الله تعالى : (.. أولامستم النساءَ) ، والملامسة حقيقة فى الجس باليد مجاز فى الجماع . فقال الكرخى والبصرى يؤخذ بالمجاز ، أى تُعتبر الملامسة الواردة فى الآية مقصوداً بها الجماع ، وتكون الآية مستنداً للاجماع . ولاتبقى دالة على الجس باليد ، فلا يُستدلّ بها على نقض الوضوء بذلك . والجواب أن مستند الاجماع قد يكون غير الخطاب المذكور ، لكنه لم يُنقَل اكتفاءً بنقل الاجماع الذى هو أقوى . ومثل ذلك كثير . وعلى هذا تبقى الآية دليلا على نقض الوضوء بالملامسة ، أى تبقى الملامسة على معناها الحقيقى .

الكناية والتعريض

(مسألة)

الكنايةُ لفظٌ استُعمِلَ فى معناه مُراداً منه لازم المعنى . فهى حقيقة . فان لم يُرِد المعنى وانما عُبِّرَ بالملزوم عن اللازم فهو مجاز .

والتعريض لفظ استعمل فى معناه ~~الحقيقى~~ ليُلَوَّحَ بغيره فهو حقيقة أبداً .

الكناية لفظ مستعمل فى معناه الحقيقى مراداً منه لازمه . مثالها قولهم : فلان طويل النجاد ، أى طويل حمائل السيف . ويلزم من ذلك طول قامته . وهى حقيقة على ما رجحه المصنف . والافغى ذلك خلاف لم يذكره . فقد قال بعضهم : هى حقيقة وقال آخرون هى

مجاز . وقال آخرون : ليست مجازاً ولا حقيقةً .

أما التعريض فهو لفظ استعمل في معناه الحقيقي ليلوّح بمعنى آخر ، فهو حقيقة أبداً . قال السيد الشريف في (التعريفات) : هو ما يُفهِمُ به السامعُ مرادَه من غير تصريح . وقال الشيخ المحلي في الشرح : كما في قوله تعالى - على لسان ابراهيم - : (بل فعله كبيرُهم هذا) . نسب الفعل الى كبير الاصنام كأنه غَضِبَ أن تُعبَد الصغار معه ، تلويحاً للعابدين لها بأنها لا تصلح أن تكون آلهة . وللمفسرين أقوال أخرى في معنى ذلك .

مبحث الحروف

> أحدها (إذن)، قال سيبويه[1]: للجواب والجزاء. قال الشلوبين[2]: دائما. والفارسي[3]: غالبا.

جرت عادة بعض الاصوليين أن يبحثوا فى الحروف والاسماء التى ترد فى الادلة كثيرا، وعلى قدر ما يتعلق بذلك، ولم يستقصوا فى سردها ولا فى معانيها، لان لذلك علما خاصا به. وقد بحث ابن الحاجب فى الواو العاطفة دون غيرها. أما المصنف فقد أكثر منها واستقصى معانى بعضها مما لا يلائم مثل مختصره. وأورد مع الحروف بعض الاسماء وأطلق الحروف على الكل تغليبا للحروف.

أولها (اذن) وتكتب بالنون وبالالف، وهى حرف جواب وجزاء لان الكلام الذى تدخله يكون جوابا وجزاءً لمضمون كلام آخر. فاذا قال لك شخص: سأساعدك، فقلت له: اذن اكرمك، كان قولك هذا جوابا لقول ذلك الشخص وجزاءً لوعده بالمساعدة.

وكون (اذن) للجواب والجزاء هو ما قاله سيبويه، ولم يذكر هل هى للجواب والجزاء دائما. فقال أبو على الشلوبين: هى لهما دائما. وقال أبو على الفارسى: هى لذلك غالبا. وقد تتمحض للجواب كما لو قال لك شخص: أحبك، فقلت له: اذن أظنك صادقا، كان ذلك

(1) هو العالم النحوى المشهور جدا. واسمه عمرو بن عثمان. له الكتاب المعروف بالكتاب. توفى سنة ١٨٠.

(2) هو عمر بن محمد الاندلسى، من مشاهير العلماء بالعربية، لقب بالشلوبين، بمعنى الاشقر. وقيل نسبة الى الشلوبينية. توفى سنة ٦٤٥.

جواب لاجزاء فيه .

الثاني (إنْ) ، للشرط والنفي والزيادة .

الثاني (ان) بكسر الهمزة وسكون النون ، وترد لمعانٍ :

١ - الشرط كما في قوله تعالى : (ان ينتهوا يُغفَر لهم ما قد سلف) .

٢ - النفي كما في قوله تعالى : (إنِ الكافرون إلا في غُرور) .

٣ - الزيادة للتأكيد ، وأكثر زيادتها بعد (ما) النافية ، مثل ما ان فعلتُ هذا .

الثالث (أو) ، للشك والابهام والتخيير ومطلق الجمع والتقسيم وبمعنى الى والاضراب كبل ، قال الحريري[1] : والتقريب نحو ما أدري أسلّم أو ودّع .

الثالث (أو) ، حرف عطف يأتي لمعانٍ تزيد على عشرة ، ذكر المصنف منها ما يأتي :

١ - الشك من المتكلم مثل : (قالوا لبثنا يوما أو بعض يوم) .

٢ - الابهام على السامع مثل : (أتاها أمرنا ليلاً أو نهاراً) .

٣ - التخيير ، اذا وقعت بعد طلب مثل : تزوج هنداً أو أختها .

٤ - مطلق الجمع ، أي تكون كالواو ، وفي مجيئها لهذا المعنى مناقشات . والذين أثبتوا مجيئها لذلك استشهدوا بقول توبة :

وقد زعمت ليلى بأني فاجر لنفسي تُقاها أو عليها فُجورُها

٥ - التقسيم مثل : الكلمة اسم أو فعل أو حرف .

(١) القاسم بن علي بن محمد الحريري ، صاحب المقامات المعروفة باسمه . الأديب الشهير ، وله مصنفات أخرى . توفي سنة ٥١٦

٦ - بمعنى الى مثل : لألزمنَّكَ أو تقضيني حقي . أي الى أن تقضيني .

٧ - الاضراب كبل مثل : (وأرسلناه الى مائة ألفٍ أو يزيدون) ، أي بل يزيدون .

٨ - التقريب ، ذكره الحريري ومثّل له بقوله : ما أدري أَسَلَّمَ أو ودَّع . اذا جاء ومضى سريعا ، أي قرُبَ وداعه من سلامه .

الرابع (أَيْ) بالفتح والسكون ، للتفسير وللنداء القريب أو البعيد أو المتوسط ، أقوال .

الرابع (أيْ) بفتح الهمزة وسكون الياء ، وتأتي على وجهين :

١ - للتفسير ، تقول : عندي عسجدٌ ، أي ذهبٌ .

٢ - للنداء ، ومجيئها للنداء مما لا خلاف فيه ، لكن الخلاف في كونها لنداء القريب أو المتوسط أو البعيد .

الخامس (أيّ) بالتشديد ، للشرط والاستفهام وموصولة ودالة على معنى الكمال ووصلة لنداء ما فيه أل .

الخامس (أيّ) بفتح الهمزة وتشديد الياء . وفي بعض النسخ مزج الخامس بالرابع . وترد هذه على الاوجه التالية :

١ - الشرط مثل : أيَّ خيرٍ تفعلْه ينفعْك .

٢ - الاستفهام مثل : (أيُّكم يأتيني بعرشها ؟) .

٣ - موصولة مثل : (لننزعَنَّ من كلِّ شيعةٍ أيُّهم أشدُّ) .

٤ - دالة على معنى الكمال مثل : مررتُ برجلٍ أيِّ رجلٍ .

٥ - وصلة لنداء ما فيه أل مثل: يا أيتها الرجل، يا أيها الناس.

السادس (إذْ)، اسم زمان للماضي ظرفاً ومفعولاً به وبدلاً من المفعول ومضافاً اليها اسم زمان، وللمستقبل في الاصح. وترد للتعليل حرفاً أو ظرفاً. وللمفاجأة، وفاقاً لسيبويه.

السادس (اذ)، وترد إسماً وحرفاً كما يأتي:

١ - تقع ظرفاً للزمان الماضي، وهذا هو الغالب فيها، كما في قوله تعالى: (فقد نصره الله اذ أخرجه الذين كفروا).

٢ - تقع مفعولاً به كما في قوله تعالى: (واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم) أي اذكروا حالتكم تلك.

٣ - تقع بدلاً من المفعول به مثل: (اذكروا نعمة الله عليكم اذ جعل فيكم أنبياء)، فاذ في موضع نصب على البدلية من (نعمة).

٤ - تقع مضافاً اليها اسم زمان مثل: (ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا)، فبعد مضاف واذ في محل جر مضاف اليه.

٥ - ترد للتعليل. وهذه يعتبرها بعضهم حرفاً وبعضهم اسماً. تقول: ضربتُ الغلامَ اذ أساء، أي لاساءته أو وقت اساءته.

٦ - ترد ظرفاً للمستقبل في الاصح مثل قوله تعالى: (فسوف يعلمون اذ الاغلالُ في أعناقهم). وقيل هي للماضي دائماً، أما في هذه الآية فلتحقق الوقوع.

٧ - ترد للمفاجأة، وهي الواقعة بعد بينما أو بينا. تقول: بينما أو بينا أنا واقفٌ اذ هجم أسد. نص على ذلك سيبويه. وقيل هي هنا زائدة.

السابع (اذا)، للمفاجأة حرفاً، وفاقاً للاخفش[1] وابن مالك[2].
وقال المبرد[3] وابن عصفور[4] ظرف مكان. والزجاج[5] والزمخشري
ظرف زمان. وترد ظرفاً للمستقبل مضمّنة معنى الشرط غالباً، وندر
مجيئها للماضي والحال.

السابع (اذا)، وترد على وجهين:

١ - للمفاجأة، وتقع بين جملتين الثانية اسمية، مثل: خرجت فاذا المطر نازل. وهي في هذا حرف كما قال الاخفش وابن مالك. وقال المبرد وابن عصفور هي ظرف مكان. وقال الزجاج والزمخشري: ظرف زمان.

٢ - ظرف للمستقبل متضمن معنى الشرط مثل: (اذا جاء نصر الله والفتح) والجواب (فسبّح بحمد ربك). وقد تتمحّض للظرفية مثل: آتيك اذا انتصف النهار، أي وقت انتصافه.

أما مجيئها للزمان الماضي فنادر. قالوا منه قوله تعالى: (واذا رأوا تجارة أو لهواً انفضوا اليها). يدل على أنها هنا للماضي أنّ الآية نزلت بعد تلك الحادثة.

كذلك ندر مجيئها للحال، ومثّلوا له بقوله تعالى: (والليل اذا يغشى)، فان الغشيان مقارن لليل، ولا شرط هنا.

الثامن (الباء)، للالصاق حقيقة أو مجازاً وللتعدية والاستعانة والسببية والمصاحبة والظرفية والبدلية والمقابلة

(١) هو سعيد بن مسعدة النحوي الاديب المشهور. له مصنفات. توفي سنة ٢١٥

(٢) محمد بن عبد الله العالم بالنحو والقراءات وغيرهما. وهو صاحب الالفية المشهورة. توفي سنة ٦٧٢

(٣) هو محمد بن يزيد. امام العربية. كان كثير الحفظ فصيح اللسان. توفي سنة ٢٨٦

(٤) هو علي بن مؤمن العالم بالعربية. له مصنفات. توفي سنة ٦٦٢

(٥) السري. ابراهيم بن ... النحوي المشهور. له مصنفات. توفي سنة ٣١١

والمجاوزة والاستعلاء والقسم والغاية والتوكيد وكذا التبعيض وفاقا للاصمعي(١) والفارسي وابن مالك .

الثامن (الباء) المفردة ، وترد لمعان كثيرة . والمذكور منها هنا أربعة عشر وهي :

١ـ الالصاق ، وهو وصل شئ بآخر بجعله مماسا له ، وقد يكون حقيقيا مثل : بفلان داء ، ومجازيا مثل : مررت بزيد ، أي بمكان يقرب منه .

٢ـ التعدية ، فتقول في ذهب زيد : ذهبتُ بزيد ، ومنه قوله تعالى : (ذهب اللهُ بنورهم) .

٣ـ الاستعانة مثل : كتبتُ بالقلم .

٤ـ السببية كما في قوله تعالى : (انكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجلَ) .

٥ـ المصاحبة كما في قوله تعالى : (اهبط بسلام) أي معه .

٦ـ الظرفية كما في قوله تعالى : (ولقد نصركم الله ببدر) أي فيه .

٧ـ البدلية كقولك : ليت لي بك صديقا ذكيا ، أي بدلك .

٨ـ المقابلة مثل : اشتريت هذا بألف .

٩ـ المجاوزة ، فتكون مثل عن ، كما في قوله تعالى : (ويومَ تَشَقَّقُ السماءُ بالغمام) أي عنه .

١٠ـ الاستعلاء ، فتكون مثل على ، كما في قوله تعالى : (ومن أهل الكتاب مَنْ إن تأمَنْهُ بدينارٍ) أي على دينار .

١١ـ القسم مثل : بالله لأساعدنَّك .

١٢ـ الغاية ، فتكون مثل الى ، كما في قوله تعالى على لسان يوسف عليه السلام : (وقد أحسنَ بي) أي اليّ .

(١) سعيد بن عبد الملك اللغوي الأديب العالم المشهور ، له مصنفات كثيرة ، توفي سنة ٢١٦ .

١٣ - التوكيد ، أى الزيادة للتقوية، كما فى قوله تعالى : (وكفى بالله شهيداً) أى كفى الله ....

١٤ - التبعيض ، فتكون مثل من ، كما فى قوله تعالى : (عيناً يشرب بها عبادُ الله) أى منها ....

وفى اثبات هذا المعنى للباء خلاف . قال به الاصمعى وأبو على الفارسي و ابن مالك النحوى ، ونفاه كثيرون ....

التاسع (بَلْ) : للعطف والاضراب : إما للابطال أو للانتقال من غَرَضٍ الى آخَرَ .

التاسع (بل) ، وتكون حرف عطف اذا وقع بعدها مفرد ، وحرف ابتداء اذا وقعت بعدها جملة ، فهى على وجهين :

١ - حرف عطف . فاذا وقعت بعد ايجاب مثل : جاء زيد بل عمرو ، أو بعد أمر مثل : اكرم زيداً بل عمراً ، فالحكم ثابت لما بعدها ، ويكون ما قبلها كالمسكوت عنه . فالجائى فى الجملة الاولى عمرو لا زيد ، والمطلوب اكرامه فى الجملة الثانية عمرو لا زيد .

٢ - الاضراب ، وهو اما للابطال ، أى ابطال ما قبلها . مثل : (أم يقولون به جِنَّةٌ ، بل جاءهم بالحق) . واما للانتقال من غرض الى غرض آخر مثل : (قد أفلحَ من تزكّى وذكر اسمَ ربّه فصلّى ، بل تُؤثِرون الحياةَ الدنيا) .

العاشر (بيدَ) بمعنى غير وبمعنى من أجل . وعليه : (بيدَ أنّى من قريش) .

العاشر (بيدَ) ، اسم ملازم للاضافة الى أنّ ومعموليها . وترد لمعنيين وهما :

١- بمعنى غير ، ونصبها حينئذ على الاستثناء مثل : فلان كثير المال بَيدَ أنه بخيل .

٢- بمعنى من أجل ، ومنه ما رُوِيَ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : أنا أفصحُ الناس بيدَ أني من قريش . أي من أجل أني من قريش . وقال بعض النحاة انها هنا بمعنى غير . والحديث المذكور قال عنه ابن كثير في تفسيره : لا أصل له .

الحادي عشر (ثُمّ) ، حرف عطف للتشريك والمهلة على الصحيح . وللترتيب خلافا للعبّادي[1] .

الحادي عشر (ثُمّ) وهو حرف عطف تفيد تشريك ما بعدها لما قبلها في الحكم والاعراب . وتقتضي الترتيب والمهلة على الصحيح . تقول : جاء زيد ثم عمرو ، أي جاء الاثنان ، لكن مجيءُ عمرو حصل بعد مجيءِ زيد متراخياً . وخالف العبادي في الترتيب . وخالف بعضهم في افادتها المهلة .

(١) هو الامام محمد بن أحمد العبادي الهروي . كان حافظا للمذهب الشافعي له مصنفات . توفي سنة ٤٥٨

الثاني عشر (حتى) لانتهاء الغاية غالبا وللتعليل وندر للاستثناء .

الثاني عشر (حتى) حرف يفيد انتهاء الغاية غالبا ، أي مثل (الى) . وما بعدها مجرور بها ، سواء كان اسماً صريحاً مثل

(حتى مطلعِ الفجرِ) ، أم مصدرا مؤولا مثل : (لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع إلينا موسى) ، أي الى رجوعه .

وترد للتعليل ، تقول لغير المسلم : أَسلِمْ حتى تدخل الجنة ، أي لتدخلها .

ومن النادر مجيئها للاستثناء كما في قول الشاعر :

ليس العطاءُ من الفضول سماحةً حتى تجودَ وما لديكَ قليلُ

الثالث عشر (رُبَّ) ، للتكثير وللتقليل ، ولا تختصُّ بأحدهما ، خلافاً لمن زَعَمَ ذلك .

الثالث عشر (رُبَّ) ، وترد للتكثير كثيرا وللتقليل قليلا ، هذا هو الراجح عندهم ، وقال بعضهم بعكس ذلك . وظاهر كلام المصنف التسوية . ومن ورودها للتكثير قوله تعالى : (ربما يَوَدُّ الذين كفروا لو كانوا مسلمين) . أي يكثر تمني الكافرين للاسلام عندما يشاهدون فوزَ المسلمين وخسرانَ الكافرين .

ومن ورودها للتقليل : ألا رُبَّ مولودٍ وليس له أبٌ . يقصد عيسى عليه السلام . وقول الآخر ورُبَّ قتيلٍ عارٍ .

الرابع عشر (على) ، الاصح أنها قد تكون اسماً بمعنى فوق ، وتكون حرفاً للاستعلاء والمصاحبة والمجاوزة كعَنْ ، والتعليل والظرفية والاستدراك والزيادة . أما علا يعلو ففعلٌ .

الرابع عشر (على)، وهى حرف جر، يرد لمعانٍ منها :

١ - بمعنى فوق ، وهى حينئذ اسم ، مثل : غدوتُ من على الجبلِ ، أى من فوقه .

٢ - للاستعلاء مثل : (وعليها وعلى الفُلْكِ تُحملون) .

٣ - للمصاحبة ، فتكون مثل (مع) كما فى قوله تعالى : (وآتى المالَ على حُبِّه) ، أى مع حبه .

٤ - للمجاوزة فتكون مثل (عن) كما فى قول الشاعر : اذا رضيت عليّ بنو قُشَيرٍ . أى عنّى .

٥ - للتعليل فتكون كاللام مثل : (ولتكبّروا اللهَ على ما هداكم) أى لهدايتكم .

٦ - للظرفية كفي ، مثل : (ودخل المدينةَ على حينِ غفلةٍ) أى فى حين .

٧ - الاستدراك مثل (لكن) ، تقول : فلان عاصٍ على أنه غير قانط ، أى لكنه .

٨ - الزيادة مثل : لا أحلفُ على يمينٍ ، أى يميناً .

أما علا يعلو ففعل مثل : (إنّ فرعونَ علا فى الارض) .

الخامس عشر (الفاء) العاطفة : للترتيب المعنوي والذكري ، والتعقيب فى كل شئ بحسبه ، وللسببية .

الخامس عشر (الفاء) العاطفة وترد لمعانٍ منها :

١ - الترتيب ، وهو نوعان : (معنوى) اذا حصل ما بعدها بعد ما قبلها ، مثل : جاء زيد فعمرو . و (ذكرى) وهو عطف مفصَّل على مجمل مثل : (فقد سألوا موسى أكبرَ من ذلك فقالوا : أرِنا اللهَ جهرةً) .

٢ - التعقيب ، والمشهور أنه حصول ما بعدها بعد ما قبلها مباشرةً .

والصحيح أنه بعد كل شئ بحسبه . تقول : غابت الشمس فأُفطرنا ، أى حصل الافطار بعد غروب الشمس بلا فاصل . وتقول : تزوج فلان فولد له ، اذا لم يكن بين الزواج والولادة غير مدة الحمل .

٢ - السببية ، وهذا هو المعنى الغالب فيها ، مثل : (فوكزه موسى فقضى عليه) . ومثل سها فسجد .

السادس عشر (فى) ، للظرفين والمصاحبة والتعليل والاستعلاء والتوكيد والتعويض وبمعنى الباء والى ومن .

السادس عشر (فى) ، حرف جر يرد لمعانٍ منها :

١ - الظرفية الزمانية مثل : (واذكروا الله فى أيامٍ معدودات) ، والمكانية مثل : (وأنتم عاكفون فى المساجد) .

٢ - المصاحبة ، فتكون مثل (مع) كما فى قوله تعالى : (قال ادخلوا فى أممٍ) أى مع أمم .

٣ - التعليل ، كما فى قوله تعالى : (لمسّكم فيما أفضتم) أى لما أفضتم .

٤ - الاستعلاء فتكون مثل (على) كما فى قوله تعالى على لسان فرعون : (لأصلبنكم فى جذوع النخل) أى عليها .

٥ - التوكيد ، أى الزيادة للتقوية مثل : (قال اركبوا فيها) أى اركبوها .

٦ - التعويض عن أخرى محذوفة مثل : زهدتُ فيما زهدتَ ، أى زهدتُ ما زهدتَ فيه .

٧ - بمعنى (الى) ، كما فى قوله تعالى : (فردّوا أيديهم فى أفواههم) أى اليها .

٨ - بمعنى (من) ، كما اذا رأيتَ عيباً فى ثوب واسع ، فيقال لك : هذا اصبع فيه ، أى منه .

٩- بمعنى الباء مثل: (جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الانعام أزواجا يَذرَؤُكم فيه) أى به.

السابع عشر (كَي)، للتعليل وبمعنى (أنْ) المصدرية.

السابع عشر (كي) حرف يرد على وجهين:

١- التعليل فيكون كاللام، مثل: جئت كى أتعلم، أى لأتعلم.

٢- بمعنى (أن) المصدرية، مثل جئت لكى أتعلم، أى لأن أتعلم.

الثامن عشر (كُلّ)، اسم لاستغراق أفرادِ المنكَّرِ والمعرَّفِ المجموع، وأجزاءِ المفرد المعرّف.

الثامن عشر (كل)، اسم لاستغراق أفراد المضاف اليه اذا كان مفردةً نكرةً، مثل: (كلُّ نفسٍ ذائقةُ الموتِ). وكذلك اذا كان جمعاً معرّفاً مثل: كل الدراهم صرفت. وتستغرق أجزاء المفرد المعرّف مثل: كل البيتِ حسن، أى كل أجزائه.

التاسع عشر (اللام)، للتعليل والاختصاص والملك والاستحقاق والصيرورة أى العاقبة والتمليك وشبهه وتوكيد النفى والتعدية والتأكيد وبمعنى الى وعلى وفى وعند/ ومن وعن.
وبعد

التاسع عشر (اللام) وتكون حرف جر وحرف جزم وغير عاملة ، وكلام المصنف هنا فى الجارة فقط . ومن معانيها :

١ - التعليل مثل : (وأنزلنا اليك الذكرَ لتبين للناس) أى لاجل ذلك .

٢ - الملك مثل : (لله ما فى السموات وما فى الارض) ..

٣ - الاختصاص مثل : الجنة للمتقين .

٤ - الاستحقاق مثل : النار للكافرين .

٥ - الصيرورة مثل : (فالتقطه آلُ فرعونَ ليكونَ لهم عدوا وحزنا) أى صارت عاقبته كذلك .

٦ - التمليك مثل وهبتُ لزيدٍ ثوبا .

٧ - شبه التمليك مثل : (وجعل لكم من أنفسكم أزواجا) .

٨ - توكيد النفى وهى المسبوقة بكون منفي ، ويسميها النحاة لام الجحود مثل :(وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم) .

٩ - التعدية مثل : ما أضربَ زيداً لعمرو . فعل التعجب (أضربَ) لازم فتعدى بالهمزة الى ما كان فاعله وباللام الى ما كان مفعوله .

١٠ - التأكيد أى الزيادة للتقوية مثل :(ان كنتم للرؤيا تعبرون) .

١١ - بمعنى الى مثل :(فسقناه لبلدٍ ميتٍ) أى الى بلد .

١٢ بمعنى على مثل :(ويخرون للاذقان) أى عليها .

١٣ - بمعنى فى مثل :(ونضع الموازينَ القسطَ ليوم القيامه) أى فيها .

١٤ - بمعنى عند مثل : كتبته لخمس بقين من صفر ، أى عند خمس .

١٥ - بمعنى بعد مثل :(وأقم الصلاةَ لذكرى) أى بعد أن أذكرك اذا نسيت .

١٦ - بمعنى من مثل : سمعتُ له صُراخاً ، أى منه .

١٧ - بمعنى عن مثل : قال للكافرين انهم معذبون ، أى قال عنهم ، اذ ليس الخطاب موجها اليهم والا لقال انكم .

العشرون (لولا)، حرف معناه في الجملة الاسمية امتناعُ جوابه لوجود شرطه. وفي المضارعة التحضيض والماضية التوبيخ. وقيل تَرِدُ للنفي.

العشرون (لولا) وهي حرف يرد لمعانٍ هي:

١ - الامتناع، أي امتناع الجواب لوجود الشرط، وذلك اذا دخلت على الجملة الاسمية مثل: لولا زيدٌ لسافرتُ. امتنع سفري لوجود زيد.

٢ - التحضيض، أي الطلب بشدة، وذلك اذا دخلت على جملة فعلية فعلها مضارع مثل: (لولا تستغفرون اللهَ).

٣ - التوبيخ اذا دخلت على جملة فعلية فعلها ماضٍ مثل: (فلولا جاءوا عليه بأربعة شهداء).

وقال بعضهم ترد للنفي كما في قوله تعالى: (فلولا كانت قريةٌ آمنت) الآية. أي ما آمنت. لكن الجمهور على أنها للتوبيخ، وبخهم الله على ترك الايمان قبل مجيء العذاب، فكأنه قيل فلولا آمنت قرية قبل مجيء العذاب فنفعها ايمانها.

الحادي والعشرون (لَو)، شرطٌ للماضي ويقلُّ للمستقبل. قال سيبويه: لما كان سيقع لوقوع غيره. وقال غيره: حرف امتناع لامتناع. وقال الشلوبينُ: لمجرد الربط. والصحيح، وفاقًا للشيخ الامام: امتناعُ ما يليه واستلزامه لتاليه. ثم ينتفي التالي ايضا ان ناسب ولم يخلف المقدمَ غيرُه كلو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا. لا إن خَلَفَه، كقولك: لو كان انسانا لكان حيوانا. ويَثبتُ التالي ان لم يُنافِ وناسبَ

بالأدلى ، كلولم يخَفْ لم يعصِ، أو المساواة كلولم تكن ربيبةً لما حلّت ، للرضاع ، أو الأدون كقولك ; لو انتفت أخوةُ النسب لما حلّت للرضاع .

وترد للتمني والعَرْضِ والتحضيض والتقليل نحو : ولو بظِلْفٍ مُحْرَقٍ .

الحادي والعشرون (لو) ، حرف شرطٍ غيرِ جازم ، والكثر دخوله على الفعل الماضي مثل : لو دخل لأكرمته . ويقلّ دخوله على المستقبل مثل : لا تهجر أخاك ولو أساء .

أما ما يفيده (لو) فقال سيبويه : حرف لما كان سيقع لوقوع غيره ، ففي قولك : لو حضرتَ لأكرمتُك ، انتفى الإكرام الذى سيحصل لو حصل الحضور . وقال بعضهم : حرف امتناع لامتناع . وهذا وان كان شائعا على ألسنة الطلبة والمعربين غير صحيح ، اذ قد يمتنع الجواب وقد لا يقع كما ستعرف . وقال الشلوبين : حرف لمجرد الربط ، أى ربط الجواب بالشرط ، فهى بمنزلة (ان) الشرطية . لكن لو للربط فى الماضى وان فى المستقبل . وقال المصنف وفاقا لوالده : الصحيح أن مدلول لو امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه .

قال ابن هشام الانصارى فى (مغنى اللبيب) : فاذا قيل : لو حرف يقتضى فى الماضى امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه كان أجودَ العبارات اهـ

ويحسن هنا أن نورد ملاحظتين لتوضيح ما ذكره المصنف :

الاولى : ان الشرط والجواب قد يكونان مثبتين مثل : لو حضرتَ لأكرمتُك . انتفى الإكرام بسبب انتفاء الحضور . وقد يكونان منفيين مثل : لو لم تحضر ما أكرمتُك : انتفى عدم الإكرام لانتفاء عدم الحضور ،

أى ثبت الاكرام لثبوت الحضور . وقد يكون الاول مثبتا والثاني منفيا مثل: لو حضرت ما ندمت . انتفى عدم الندم لانتفاء الحضور ، أى ثبت الندم لثبوت عدم الحضور . وقد يكون الاول منفيا والثاني مثبتا ، مثل : لو لم تحضر لوبختك ، انتفى التوبيخ لانتفاء عدم الحضور ، أى لثبوت الحضور .

الثانية : قول كثيرين ان (لو) تفيد امتناع الجواب لامتناع الشرط ، المفهوم من هذا امتناع الشرط والجواب . وهذا على الطلاقه غير صحيح كما أشرنا اليه قبل قليل ..

والتحقيق أن الجواب له ثلاث حالات وهي :

١ - انتفاء الجواب قطعا ان ناسب الشرط ولم يخلفه (أى لم يخلف الشرط) شئ آخر يترتب عليه وجوب الجواب ، مثل (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) ، فالفساد مناسب لتعدد الآلهة ، ولا يخلف المقدر شئ آخر يترتب عليه الفساد عادةً ، فينتفي الفساد قطعا .

٢ - ينتفي الجواب احتمالا ان ناسب الشرط ، ولكن يخلف هذا الشرط شئ آخر يترتب عليه الجواب ، مثل : لو كان هذا انسانا لكان حيوانا ، فالحيوان مناسب للانسان ولازم له عقلا ، لان الانسان نوع من أنواع الحيوان ، لكن يخلف الانسان شئ آخر يترتب عليه الوصف بالحيوانية كالفرس مثلا ، اذ يصح أن تقول : لو كان هذا فرسا لكان حيوانا .

٣ - يثبت الجواب قطعا ان كان ثبوته لدينا في انتفاء الشرط وكان مناسبا له ، إما بالاولى أو بالمساواة أو بالادون .

مثال الاولى ما روي أن عمر بن الخطاب قال عن صهيب رضي الله عنهما : نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه . فثبوت عدم

العصيان لا ينافي عدم الخوف، بل هو مع الخوف أولى.

ومثال المساوي ما ورد في حديث الصحيحين أن النساء تحدثن بأن النبي صلى الله عليه وسلم سيتزوج ربيبته بنت أم سلمة (من زوجها الاول)، فقال: لو لم تكن ربيبتي ما حلت لي، انها لابنة أخي من الرضاع. فالحرمة بالمصاهرة مساوية للحرمة بالرضاع. والمعنى أنها لا تحل لي أبدا، اذ لو لم تكن محرمة بالمصاهرة لكانت محرمة بالرضاع.

ومثال الادون: لو انتفت أخوة الرضاع لما حلت للنسب، فالحرمة بالرضاع أدون من الحرمة بالنسب. والمعنى أنها لو لم تكن محرمة بالرضاع فهي محرمة بما هو أقوى وهو النسب.

وقد نبّه الشارح المحلي رحمه الله على أن المصنف سها في المثال الذي ذكره للادون حيث قال: لو انتفت أخوة النسب لما حلت للرضاع، لان هذا مثال للاولى لا للأدون. والصواب ما أثبتناه.

وترد (لو) للتمني مثل: لو تأتيني فتحدثني، وللعَرْض مثل: لو تنزل عندنا فتُصيبَ خيرا، وللتقليل مثل: تصدّقوا ولو بظِلفٍ مُحْرَقٍ. ونازع بعضهم في ثبوت مجئ (لو) للاغراض الثلاثة الاخيرة.

الثاني والعشرون (لن)، حرف نفي ونصب واستقبال. ولا تُفيدُ توكيدا لنفي ولا تأبيده خلافاً لمن زعمه. وترد للدعاء وفاقاً لابن عصفور.

الثاني والعشرون (لن)، حرف نفي ونصب واستقبال، أي ينفي المضارع وينصبه ويخصصه للاستقبال، بعد أن كان صالحا

للحال والاستقبال. ولا تفيد (لن) توكيد النفي، خلافاً لمن زعم ذلك. قال ابن هشام في (مغني اللبيب): ولا تفيد لن توكيد النفي خلافاً للزمخشري في (كشافه)، ولا تأبيده خلافاً له في (أنموذجه). وكلاهما دعوى بلا دليل اهـ

وقال ابن عصفور وغيره: تأتي (لن) للدعاء كما في قول الشاعر:

لن تزالوا كذلكم ثم لا زلتُ لكم خالداً خلودَ الجبال.

الثالث والعشرون (ما)، وترد اسميةً وحرفيةً، موصولةً ونكرةً موصوفةً وللتعجب واستفهاميةً وشرطيةً زمانيةً وغيرَ زمانيةٍ ومصدريةً كذلك، ونافيةً وزائدةً كافةً وغيرَ كافةٍ.

الثالث والعشرون (ما) وتكون اسمية وحرفية، فالاسمية ترد:

١- موصولة مثل: (ما عندكم ينفد وما عند الله باقٍ).

٢- نكرة موصوفة مثل: مررتُ بما معجبٍ لكَ. أي بشيءٍ يعجبكَ.

٣- تعجبية مثل: ما أحسنَ قولَكَ.

٤- استفهامية مثل: (فما خطبُكم أيها المرسلون)؟

٥- شرطية، وهذه اما زمانية مثل: (فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم)، أو غير زمانية مثل: (وما تفعلوا من خير يعلمه الله).

والحرفية ترد:

١- مصدرية، وهذه اما زمانية مثل: (فاتقوا اللهَ ما استطعتم) أي مدة استطاعتكم. أو غير زمانية مثل: (فذوقوا بما نسيتم) أي بنسيانكم.

٥- نافية ، وهذه اما عاملة عمل ليس (بشروط معروفة) مثل : (ما هذا بشراً) . أو غير عاملة مثل : (وما تُنفقون الا ابتغاءَ وجهِ الله) . ومثل : (ما أنتم الا بشرٌ مثلنا) .

٧- زائدة ، وهي اما كافة عن العمل مثل : (انما انت بشر) . أو غير كافة مثل : (فبما رحمةٍ من الله لِنْتَ لهم) .

الرابع والعشرون (مِن) ، لابتداء الغاية غالبا وللتبعيض والتبيين والتعليل والبدل والغاية وتنصيص العموم والفصل ومرادفة الباء وعن وفي وعند وعلى .

الرابع والعشرون (من) بكسر الميم ، حرف جر يرد للمعاني الآتية :

١- ابتداء الغاية في المكان مثل : (من المسجد الحرام) ، والزمان مثل : (من أول يومٍ) .

٢- التبعيض مثل : (لن تنالوا البرَّ حتى تُنفقوا مما تحبون) أي من بعضه .

٣- التبيين مثل : (فاجتنبوا الرجس من الاوثان) أي الذي هو الاوثان .

٤- التعليل مثل : (يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق) أي لأجلها .

٥- البدل مثل : (أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة) أي بدلها .

٦- الغاية مثل فتكون مثل (الى) ، تقول قربتُ منه ، أي اليه .

٧- تنصيص العموم مثل : ما في الدار من رجلٍ . هي للعموم بدون (من) ، لكن بزيادة من تنصيص للعموم .

٨- الفصل ، فيدخل على ثاني المتضادين مثل : (والله يعلم المفسدَ من المصلح) ،

٩- مرادفة الباء مثل: (ينظرون إليك من طرفٍ خفيّ) أي بطرف.

١٠- مرادفة (عن) مثل: (قد كنا في غفلة من هذا) أي عن هذا.

١١- مرادفة (في) مثل: (إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة) أي فيه.

١٢- مرادفة (عند) مثل: (لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا) أي عند الله.

١٣- مرادفة (على) مثل: (ونصرناه من القوم) أي عليهم.

الخامس والعشرون (مَنْ)، شرطية واستفهامية وموصولة ونكرة موصوفة. قال أبو علي: ونكرة تامة.

الخامس والعشرون (مَن) بفتح الميم وتكون:

١- شرطية مثل (مَن يعمل سوءً يُجْزَ به).

٢- استفهامية مثل: (مَن بعثنا من مرقدنا)؟

٣- موصولة مثل: (ولله يسجد مَن في السموات والأرض).

٤- نكرة موصوفة مثل: مررتُ بمن معجبٍ لك. أي بشخصٍ يعجبك.

٥- نكرة تامة (على رأي أبي علي الفارسي) مثل: ونِعْمَ مَنْ هو في سِرٍّ والعلانِ. (مَن) هنا تمييز، أي نعم رجلا... و(هو) مخصوص بالمدح.

السادس والعشرون (هَل)، لطلب التصديق الإيجابي، لا للتصور ولا للتصديق السلبي.

السادس والعشرون (هل)، حرف استفهام يُطْلَب به التصديق

الايجابي مثل: هل جاء زيد؟ ولا يطلب بها التصور، فلا يقال: هل في الدار زيد أو عمرو؟ ولا يطلب بها التصديق السلبي، فلا يقال: هل لم يحضر زيد؟ بل ذلك من خواص الهمزة. تقول: أزيد في الدار أم عمرو، وألم يحضر زيد.

السابع والعشرون (الواو) لمطلق الجمع. وقيل: للترتيب وقيل: للمعية.

السابع والعشرون (الواو) المفردة العاطفة وهي لمطلق الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم. ولا تفيد ترتيبا ولا معية. تقول: جاء زيد وعمرو، اذا جاء الاثنان، سواء جاءا معاً أم جاء زيد قبل عمرو أم بالعكس، وسواء جاء الثاني بعد الاول مباشرة أم بعد مهلة.

وقيل: هي للترتيب، أي لحصول الثاني بعد الاول. وقيل: للمعية، أي لحصول الثاني مع الاول، أي بدون مهلة بينهما.

وقول المصنف (لمطلق الجمع) المقصود به انها للجمع غير المقيد.

وقال ابن الحاجب هي للجمع المطلق. فقال بعضهم: هذا لا يصدق على مثل جاء زيد وعمرو معه، لان هذا مقيد بالمعية وليس مطلقا.

وقال بعض المحققين: ان مؤدى العبارتين واحد، لان المطلق في قوله للجمع المطلق ليس المقصود به تقييد الجمع بالاطلاق، بل لبيان الاطلاق، فكأنه قال هي للجمع لا بقيد شئ. ولعل توهم الفرق نشأ من النظر الى تفريق الفقهاء بين الماء المطلق ومطلق الماء. ومعلوم أن هذا اصطلاح فقهي، وما نحن فيه لغوي.

مبحث الأمر

(ا م ر) حقيقةٌ في القولِ المخصوصِ، مجازٌ في الفعل. وقيل: للقَدْرِ المشترَكِ. وقيل: مشترك بينهما. قيل: وبين الشيءِ والشأنِ والصفةِ.

اللفظ المنتظم من أحرف (أ م ر) حقيقة في القول المخصوص الدال على اقتضاء فعل، والمعبر عنه بصيغة (افعل). وهو مجاز في الفعل، لأن المتبادر هو القول دون الفعل. والتبادر علامة الحقيقة:

وقيل: هو للقدر المشترك بين القول والفعل، أي هو مفهوم أحدهما. فاستعماله في كل منهما استعمال حقيقي.

وقيل: هو مشترك بينهما كلفظ القرء الموضوع للطهر والحيض، فيستعمل في كل منهما على سبيل البدل حقيقة. أو لهما وللشيء والشأن والصفة. مثال القول: (وأمر أهلك بالصلاة)، أي قل لهم صلوا. ومثال الفعل: (وشاورهم في الأمر). ومثال الشيء قولهم: لأمرٍ ما حصل هذا، أي لشيءٍ ما. ومثال الشأن قوله تعالى: (انما أمرنا لشيء اذا أردناه) الآية. أي إنما شأننا. ومثال الصفة: قولهم: لأمرٍ ما يَسُود من يَسُود. أي لصفة من الصفات.

وحَدُّه اقتضاءُ فعلٍ غيرِ كَفٍّ مدلولٍ عليه بغيرِ كُفَّ .

حدّ الامر طلبُ فعلٍ مدلول على هذا الطلب بغير كف أصلاً، مثل صوموا ، أو بلفظ كف ونحوه مثل كُفَّ عن الكلام ودع هذا الحديث وذر اللهوَ . فالامر طلب فعل لا طلب كف عن فعل بغير كف . فمدلول صفة للكف .

فالامر نوعان: طلب فعل لا بلفظ كف ونحوه، وطلب فعل بلفظ كف ونحوه مثل ذر ودع . فان كان الطلب طلب كف بغير لفظ كف فهو نهي ، مثل : لا تتكلم ، فهذا طلب الكف عن الكلام بغير لفظ كف . أما لو قلت كف عن الكلام فهو أمر بالكف .

ولا يُعتبر فيه علوٌّ ولا استعلاء . وقيل : يُعتبران . واعتبرت المعتزلةُ وأبو اسحاق الشيرازى وابن الصباغ[1] والسمعانى[2] العلوَّ . وأبو الحسين والامام والآمدى وابن الحاجب الاستعلاء ، واعتبر أبو علي[3] وابنه ارادةَ الدلالة باللفظ على الطلب . والطلبُ بديهي . والامرُ غيرُ الارادة .

يُطلق الامر على ما كان بعلو من الآمر حقيقةً ، وعلى ما كان باستعلاء ، أي تعاظم ، وعلى ما لم يكن كذلك . فلا يجب أن يكون الآمر أعلى رتبة من المأمور حقيقةً أو ادعاءً .

وقيل : لابد من علو أو استعلاء . فان أُطلق على غيرهما فمجاز .

(١) الامام عبد السيد بن محمد صاحب كتاب ... وهو من رؤساء الائمة الشافعية . كان تقيا ورعا . تولى رأس المدرسة النظامية ببغداد . توفى سنة ٤٧٧

(٢) العالم الكبير منصور بن محمد المحدث . توفى سنة ٤٨٩

(٣) محمد بن عبد الوهاب الجبائى شيخ المعتزلة . كان فقيها ورعا زاهدا . توفى سنة ٣٠٢ وابنه عبد السلام (أبو هاشم) بغداد ... ٣

واشترط العلو جماعة منهم أكثر المعتزلة وأبو إسحاق الشيرازي وعبد السيد المعروف بابن الصباغ ومنصور بن محمد السمعاني .
واشترط أبو الحسين المعتزلي والإمام الرازي والآمدي وابن الحاجب الاستعلاء .
واشترط أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم المعتزليان أن يُراد باللفظ الطلب ، وإلا فليس بأمر حقيقةً ، كما لو كان للتهديد أو التسوية أو غيرهما مما يأتي من معاني صيغة أفعل .
والطلب معناه بديهي ، يُفهم بمجرد التفات النفس إليه فلا يحتاج إلى التعريف .
والأمر غير الإرادة . وهذا موضع مناقشات دقيقة بين أهل السنة والمعتزلة . فإذا أمر آمر بأمر هل يجب أن يكون مريداً لوقوع ذلك المطلوب أولا . أهل السنة يقولون لا يجب ذلك ، بل قد يأمر الآمر بشيء ولا يريد وقوعه . والله سبحانه أمر بالإيمان حتى من علم أنه لا يؤمن ، ولو شاء لهداه للإيمان . وموضع البحث في هذا علم الكلام .

(مسألة)

القائلون بالنفسي اختلفوا هل للأمر صيغة تخصه . والنفي عن الشيخ . فقيل : الوقف . وقيل : للاشتراك . والخلاف في صيغة (افعلْ)

سيأتي في بحث الأخبار أن الكلام يطلق على النفسي وعلى اللساني ، ومن الكلام الأمر . والخلاف المذكور هنا إنما هو في صيغة (افعلْ) هل هي مخصوصة بالطلب ، أم في الطلب وغيره مما ترد له هذه الصيغة من المعاني التي ستذكر فيما بعد .

ونفي الخصوصية المذكورة منسوب الى الشيخ أبي الحسن الاشعري . فقيل ان المراد التوقف ، أي لا يدرى هل هذه الصيغة خاصة بالطلب أولا . وقيل للاشتراك بين الطلب وغيره . وفي هذا مناقشة لايحتملها المقام ،

وتَرِدُ للوجوب والندب والاباحة والتهديد والارشاد وارادة الامتثال والاذن والتأديب والانذار والامتنان والاكرام والتسخير والتكوين والتعجيز والاهانة والتسوية والدعاء والتمني والاحتقار والخبر والانعام والتفويض والتعجب والتكذيب والمشورة والاعتبار .

ترد صيغة (إفعَلْ) لستة وعشرين معنى وهي :

١ ـ الوجوب مثل : أقيموا الصلاة .

٢ ـ الندب مثل : فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا .

٣ ـ الاباحة مثل : كلوا من الطيبات .

٤ ـ التهديد مثل : اعملوا ما شئتم ، انه بما تعملون خبير ، والمهدَّد عليه حرام .

٥ ـ الارشاد مثل : واستشهدوا شهيدين منكم .

٦ ـ ارادة الامتثال ، كقولك لشخص وأنت عطشان : اسقني ماءً .

٧ ـ الاذن بالفعل كقولك لمن يطرق الباب : ادخل .

٨ ـ التأديب كقولك لصبيٍّ يأكل : كل مما يليك .

٩ ـ الانذار مثل : قل تمتعوا فانَّ مصيركم الى النار .

١٠ ـ الامتنان مثل : كلوا مما رزقكم الله .

١١ ـ الاكرام مثل : ادخلوها بسلامٍ آمنين .

١٢- التسخير مثل : كونوا قردة خاسئين .

١٣- التكوين مثل : كن فيكون .

١٤- التعجيز مثل : فأتوا بسورة من مثله .

١٥- الاهانة مثل : ذق انك أنت العزيز الكريم .

١٦- التسوية مثل : فاصبروا أو لا تصبروا .

١٧- الدعاء مثل : ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق .

١٨- التمنى مثل : انجلِ أيها الليل الطويل .

١٩- الاحتقار مثل : ألقوا ما أنتم ملقون .

٢٠- الخبر مثل : اذا لم تستح فاصنع ما شئت . أى صنعت .

٢١- الانعام مثل : كلوا من طيبات ما رزقناكم .

٢٢- التفويض مثل : فاقض ما أنت قاض .

٢٣- التعجب مثل : انظر كيف ضربوا لك الامثال .

٢٤- التكذيب مثل : قل فأتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين .

٢٥- المشورة مثل : فانظر ماذا ترى .

٢٦- الاعتبار مثل : فانظروا الى ثمره اذا أثمر .

وقد أدخل بعضهم بعض هذه ~~الجمع~~ فى بعض ، فأدخل الاذن فى الاباحة ، والتأديب فى الارشاد ، والامتنان فى الانعام ، والتهديد فى الانذار .

والجمهور : حقيقة فى الوجوب لغةً أو شرعًا أو عقلًا ، مذاهبُ . وقيل : فى الندب . وقال الماتريدى[1] : للقدر المشترك بينهما . وقيل : مشتركة بينهما . وتوقف القاضي والغزالى والآمدى فيها . وقيل : مشتركة فيهما وفى الاباحة . وقيل : فى الثلاثة والتهديد . وقال عبد الجبار :

(١) الامام محمد بن محمد أبو منصور من أعلام علماء الكلام . له اتباع كثيرون . توفى سنة ٣٣٣

لإرادة الامتثال . وقال الأبهري : أمر الله للوجوب وأمر النبى صلى الله عليه وسلم المبتدأ للندب . وقيل : مشتركة بين الخمسة الأُوَل . وقيل : بين الاحكام الخمسة .

والمختار وفاقا للشيخ أبي حامد وامام الحرمين : حقيقة في الطلب الجازم ، فان صدر من الشارع أوجب الفعل .

سبق بيان المعانى التى ترد فيها صيغة (افعل) حقيقة أو مجازا . وهنا بيان المعنى الحقيقى لها ، بحيث يفهم منها عند التجرد من القرائن ، وفى ذلك أقوال هى :

١ - قول الجمهور انها حقيقة فى الوجوب . ويرى بعضهم أن هذا الوجوب ثابت لها لغة ، بدليل أن أهل اللغة يحكمون بالمخالفة على من قال له أبوه مثلا : افعل كذا ، فلم يفعل . ويرى بعضهم أنه ثابت شرعا ، لان استحقاق العقاب على المخالف انما هو بحكم الشرع به . ويرى بعضهم أنه ثابت عقلا ، بدليل أنها لو لم تكن للوجوب لكان معناها افعل ان شئت .

٢ - قول بعضهم انها للندب حقيقة ، فانه متعين ، اذ الطلب للوجوب طلب مع المنع من الترك ، والطلب للندب طلب مع الاذن بالترك . فالطلب متحقق فى الحالين وهو بالحاقه للندب .

٣ - قول الشيخ أبى منصور الماتريدى انها للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب .

٤ - قيل : هى مشتركة بين الوجوب والندب تنطلق على هذا وعلى هذا على سبيل البدل اطلاقا حقيقيا كما هو شأن المشترك .

٥ - توقف القاضي الباقلاني والغزالي والآمدي .

٦ - قيل : هي مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة .

٧ - قيل: هي مشتركة بين الثلاثة المتقدمة والتهديد .

٨ - قول عبد الجبار المعتزلي : هي حقيقة في ارادة الامتثال، فتصدق على الوجوب والندب حقيقة" .

٩ - قول أبي بكر الابهري المالكي : ان أمر الله تعالى للوجوب ، وأمر النبي صلى الله عليه وسلم المبتدأ (أي ما كان باجتهاد منه) للندب . وما كان بيانا لكلام الله فهو بمنزلة ما كان بيانا له .

١٠ - قيل هي مشتركة بين الاحكام الخمسة وهي الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة .

١١ - قيل هي مشتركة بين الخمسة الأُوَل المذكورة أول معاني الصيغة ، وهي الوجوب والندب والاباحة والتهديد والارشاد .

١٢ - القول الذي اختاره المصنف موافقا للشيخ أبي حامد الاسفرايني وامام الحرمين : هي حقيقة في الطلب الجازم . فان صدر من الشارع أوجب الفعل ، لا ان صدر من غيره ممن لا يوجب الشارع طاعتهم .

والفرق بين هذا القول والقول الاول أن هذا ، أي جزم الطلب على هذا القول لغوي . وعلى الاول شرعي . كذا فرّق بينهما الشارح المحلي ، أخذًا من قول المصنف في كتاب آخر .

وفي وجوب اعتقاد الوجوب قبل البحث خلاف العام .

عرفتَ مما سبق أن الصحيح إفادةُ صيغة (افعل) الوجوبَ ما لم يصرف عنه صارف. فقبل البحث عن الصارف هل يجب اعتقاد الوجوب أو لا. فيه خلاف كالخلاف في وجوب أو عدم وجوب اعتقاد العموم في العام قبل البحث عن المخصِّص. قيل: يجب وقيل: لا. والصواب نعم، كما سيأتي في موضعه إن شاء الله تعالى.

فإن وَرَدَ الأمرُ بعد حَظْرٍ، قال الإمامُ، أو استئذانٍ، فللإباحة.
وقال أبو الطيب[١] والشيرازي والسمعاني والإمام: للوجوب. وتوقف إمام الحرمين.

إذا ورد أمر بفعل شيءٍ بعد ورود منع عن فعله، أو ورد بعد استئذان لفعله (على ما أضاف الإمام الرازي)، فهل الأمر المذكور يفيد الوجوب أو الإباحة أو غيرهما، في ذلك الخلاف الآتي:

١- هو للإباحة، وهذا قول أكثر العلماء، لغلبة الاستعمال في ذلك، فإن المتتبع للأوامر التي وردت بعد نهي عنها يجدها تفيد الإباحة. من ذلك قوله تعالى: وإذا حللتم فاصطادوا، فإذا قُضيت الصلاة فانتشروا. وقولُ النبي صلى الله عليه وسلم: كنتُ نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها. وقولُه: كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي، ألا فادّخروا. روى الأول الحاكم والثاني الترمذي.

٢- قال القاضي أبو الطيب الطبري والشيخ أبو إسحاق الشيرازي ومنصور السمعاني والإمام الرازي: يفيد الوجوب حقيقةً. والانتقال من الحرمة إلى الوجوب غير ممتنع، إذ يصح أن يقال لك "حرمت عليك كذا، ثم يقال أوجبته عليك.

(١) هو الإمام أبو الطيب القاضي الطبري، واسمه طاهر بن عبد الله، من أكابر أئمة الشافعية، توفي سنة ٤٥٠ ببغداد وقد جاوز المائة.

٧ - توقف امام الحرمين، فلم يحكم باباحة ولا وجوب.

أما النهيُ بعد الوجوبِ فالجمهورُ: للتحريم. وقيل: للكراهة. وقيل: للاباحة. وقيل لاسقاط الوجوب. وامام الحرمين على وقفه.

أما اذا ورد نهيٌ عن فعل شئ بعد ورود أمرٍ بفعله ففيه الاقوال التالية:

١- قول الجمهور انه للتحريم، فيؤخذ بالنهى ولا يُلتفت الى ما سبقه. ويختلف هذا عما فى المسألة السابقة من القول بأن الامر بعد الحظر يفيد الاباحة على الراجح من الاقوال. ذلك لان النهى لرفع المفسدة، والامرُ لتحصيل المصلحة. واعتناءُ الشارع بالاول أشدّ.

٢- قال بعضهم انه يفيد الكراهة، على قياس أن الامر للاباحة، أى فى المسألة السابقة. فيحمل ذلك على أدنى مراتب الطلب، وأدنى مراتب الطلب فى النهى الكراهة.

٣- قال بعضهم: يفيد الاباحة، نظراً الى أن النهى عن الشئ بعد وجوبه يرفع طلبه فيثبت التخيير وهو الاباحة.

٤- قال بعضهم: هو لاسقاط الوجوب الذى كان قبل النهي. وعلى هذا يرجع الحكم الى ما كان عليه قبل الوجوب.

٥- توقف امام الحرمين فيها كما توقف فى سابقتها.

(مسألة)

الامرُ لطلب الماهية، لا لتكرارٍ ولا مرةٍ. والمرة ضرورية. وقيل: مدلوله. وقال الاستاذ والقزويني: للتكرار مطلقا.

وقيل: ان عُلِّقَ بشرطٍ أوصفةٍ. وقيل بالوقف.

الامر لطلب ماهية الفعل، فلا دلالة فيه على مرة ولا على تكرار، لكنه يُحمل على أحدهما ان وجدت قرينة تدل عليه. والمرة الواحدة ضرورية، اذ لا يمكن تحقق الماهية بدونها.

وقيل: يدل على المرة، لتحقق الماهية بها. والجواب أن ذلك لا يدل على أن المرة مدلوله.

وقال الاستاذ أبو اسحاق الاسفرايني وأبو حاتم القزويني: هو لطلب التكرار مطلقا، أي سواء عُلِّق بشئ أم لا.

وقال بعضهم: يفيد التكرار ان عُلِّق بشرطٍ، كما في قوله تعالى: (وان كنتم جُنُباً فاطَّهروا)، أو علق بصفة كما في قوله تعالى: (والزانية والزاني فاجلدوا كلَّ واحدٍ منهما مائة جلدةٍ).

فيجب تكرار الطهارة بتكرر الجنابة وتكرر الجلد بتكرر الزنا.

وتوقف بعضهم عن القول بشئ.

ومنشأ الخلاف هو أن الامر أفاد المرة أحيانا كما في الحج، وأفاد التكرار أحيانا كما في الصلاة المفروضة. ولذلك كان القولُ الصوابُ أنه لا يفيد المرة أو التكرار الا بقرينة.

ولا لفورٍ، خلافا لقوم. وقيل: للفور أو العزم. وقيل: مشتركٌ، والمبادرُ ممتثلٌ، خلافاً لمن مَنَعَ ومَن وَقَفَ.

هل يدل الامر على وجوب الفعل فوراً أو لا. فيه أقوال:

١- الاصح أنه لايدل على الفور ولا على التراخي .

٢- قال جماعة انه يدل على الفور ، فان أخّر المكلف عصى .

٣- قال بعضهم : يدل على ذلك ، فان لم يبادر المكلف وجب عليه العزم على الفعل فيما بعد . وهذا قول القاضي الباقلاني .

٤- قال بعضهم : هو مشترك بين الفور والتراخي .

وعلى جميع هذه الاقوال يكون المبادر ممتثلا . الا على قول من قال انه للتراخي .

ومنشأ الخلاف أن الامر جاء للفور كالامر بالايمان ، وللتراخي كما في الحج . فهل هو حقيقة فيهما ، أي مشترك يطلق على هذا وعلى ذاك على سبيل البدل ، أم هو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر .

(مسألة)

الرازي والشيرازي وعبدالجبار (١) : الامر يستلزم القضاء . وقال الاكثر : القضاء بأمر جديد . والاصح أن الاتيان بالمأمور به يستلزم الإجزاء . وأن الامر بالامر بالشئ ليس أمرًا به .

(١) عبدالجبار بن أحمد الهمذاني كان شيخ المعتزلة في وقته ، وكانوا يلقبونه بقاضي القضاة . له مصنفات كثيرة . توفي سنة ٤١٥

اذا ورد أمر بفعل شئ فلم يفعله المكلف في وقته المقدر له شرعا ، هل ذلك الامر يستلزم القضاء ، أو لابد للقضاء من أمر جديد .

قال أبوبكر الرازي وأبواسحاق الشيرازي وعبدالجبار المعتزلي : الامر الاول يستلزم القضاء ، لانه يشعر بطلب الاستدراك ، اذ القصد منه الفعل ولم يحصل .

وقال اكثر العلماء : القضاء بأمر جديد ، كالامر في حديث الصحيحين :

مَن نسيَ الصلاةَ فليصلّها اذا ذكرها.

وقال الشيخ المحلي في الشرح: ان أبا اسحاق الشيرازي موافق لاكثر العلماء. وقد ذكره المصنف مع أصحاب القول الاول سهواً.

والاصح أن أمر المخاطب بأن يأمر غيره بفعل ليس أمراً لذلك الغير. مثاله قوله تعالى: (وَأْمُر أهلكَ بالصلاة).

وقيل هو أمر لذلك الغير. وأورد هؤلاء ما ورد في حديث الصحيحين أن ابن عمر طلق امرأته وهي حائض، وأن عمر ذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال له النبي: مُرْهُ فليراجعها، فابن عمر مأمور بذلك بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذا القول.

وأن الآمِرَ بلفظٍ يتناولُه داخلٌ فيه. والنيابةُ تدخلُ المأمورَ الالمانعٍ.

والاصح أن من أمر غيره بلفظ يتناول الآمر كما يتناول غيره يدخل الآمر فيه. كما لو قال السيد لغلامه: اكرم من أحسن اليك. فأحسن السيد اليه.

وقيل: لا يتناوله، اذ يبعد أن يقصد الآمر ذلك.

والمصنف رحمه الله رجح القول هنا بعدم التناول مع أنه صحح عكسه في مبحث العام كما سيأتي ان شاء الله.

وما تقدم، اذا لم تكن قرينة على التناول أو عدمه. فان وُجدت قرينة عُمِلَ بها.

والاصح أن للمكلف أن يُنيبَ غيره بفعل ما كُلِّفَ به، سواء

كان المأمور به ماليًا كالزكاة أم بدنيًا كالحج. الالمانع كالصلاة ، فان المقصود بها ينافي النيابة.

والذي عليه اكثر العلماء أن النيابة لاتصح في الامور البدنية الخالصة كالصلاة والصوم. وتصح في المالية الخالصة كالزكاة. أما ما كان ماليًا وبدنيا كالحج فالنيابة فيه تصح بشروط ذكرها الفقهاء. ومنها العجز عن ذلك،

(مسألة)

قال الشيخ والقاضي: الامر النفسي بشيءٍ معيّنٍ نهيٌ عن ضده الوجودي. وعن القاضي: يتضمنه، وعليه عبد الجبار وأبو الحسين والامام والآمدي. وقال امام الحرمين والغزالي: لاعينه ولايتضمّنه. وقيل أمر الوجوب يتضمن فقط.

هل الامر النفسي بفعل شئ معين ايجابا أوندبا هو نهي عن ضده الوجوديّ أم يستلزم النهي عن ضده، أم لاهذا ولا ذاك. فيه خلاف.

١- قال الشيخ أبو الحسن الاشعري والقاضي الباقلاني هو نهي عن ضده، سواء كان هذا الضد واحدا كالامر بالسكون فانه نهي عن الحركة، أم اكثر من واحد، كالامر بالقيام فانه نهي عن القعود والاضطجاع ونحوهما.

٢- قال آخرون انه يستلزم النهي عن ضده، اذ لايتحقق المأمور به بدون الكف عن ضده. فالطلب المفهوم من الامر يستلزم طلب الكف عن ضده. قال بهذا الامام الرازي والآمدي وعبد الجبار وأبو الحسين البصري المعتزليان. ويروى عن القاضي.

والمعتزلة لايقولون بالنفسي، فنقل الخلاف عن بعضهم هنا مبني على أن النفسي هو الطلب المستفاد من اللفظي.

٣ـ قال امام الحرمين والغزالي: لا هو عين النهي عن ضده ولا يستلزمه.

٤ـ قال بعضهم: أمر الوجوب يتضمن فقط دون أمر الندب، لأن ضد المندوب لا يخرج عن الجواز، بخلاف ضد الوجوب.

وقول المصنف (الوجودي) احترز به عن العدمي، وهو ترك المأمور به. قال بعضهم: وهذا القيد مما لا حاجة اليه، لأن ترك المأمور مما لا يخالف أحد في أنه منهي عنه، اذ لا يتحقق الامتثال الا بذلك. ثم انهم في غالب كلامهم يقصدون الضد الوجودي، فذلك معلوم.

أما اللفظيُّ فليس عينَ النهيِ قطعاً، ولا يتضمَّنُهُ على الأصح.
وأما النهيُ فقيل أمرٌ بالضدِّ، وقيل على الخلاف.

أما الامر اللفظي كأن يقال للمكلف: اسكن، فليس هذا عين لا تتحرك. وهذا لا خلاف فيه. والاصح أنه لا يستلزمه. وقيل: يستلزمه، اذ لا يتحقق السكون بدون الكف عن التحرك.

وأما النهي عن شئ فقيل أمر بضده، وقيل يجري فيه الخلاف المتقدم في الامر. وسبق في الامر وجوب ترك الضد ان كان الضد واحدا، وترك الجميع ان كان أكثر من واحد. أما النهي فيكفي فعل ضد واحد. فالنهي عن القيام مثلا يكفي القعود أو الركوع أو غيرهما.

(مسألة)

الامران غيرُ متعاقبين أو بغيرِ متماثلين غيران. والمتعاقبان بمتماثلين ولا مانعٌ من التكرار والثاني غيرُ معطوفٍ، قيل: معمولٌ بهما

وقيل: تأكيد، وقيل بالوقف. وفي المعطوف التأسيس أرجح، وقيل التأكيد. فان رُجِّحَ التأكيدُ بعاديٍّ قُدِّمَ، والّا فالوقفُ.

اذا ورد أمر بعد أمر وجب أن ننظر فيما يلي:

١- هل ورد الامران متعاقبين أي ورد أحدهما بعد الآخر مباشرةً، أو غير متعاقبين، أي ورد أحدهما بعد الآخر بمهلة.

٢- هل كان الامران بشيئين متماثلين، كتكرار الامر بالصلاة مثلاً، أو بشيئين متخالفين كالامر بالصلاة والامر بالصدقة.

٣- هل ورد الثاني معطوفا على الاول أو لا.

٤- هل هناك مانع من التكرار كأن تكون الواحدة كافية مثل أن يقول: اسقني ماءً اسقني ماء.

اذا تقرر هذا فاليك الاحكام على ترتيب ما ذكره المصنف:

اذا ورد الامران غير متعاقبين وجب العمل بهما، سواء كانا متماثلين كأن يقال: صلِّ ركعتين، وبعد مهلة يقال صل ركعتين. أم كانا متخالفين مثل صل ركعتين، تصدق بدرهم.

واذا وردا متعاقبين وهما متماثلان والثاني غير معطوف على الاول ولامانع من التكرار ففي ذلك ثلاثة أقوال:

١- العمل بهما، أخذاً بالتأسيس، لانه الاصل.

٢- العمل بواحد، أي القيام بالفعل مرة واحدة، أخذاً بالتأكيد، لانه الظاهر في مثل: صل ركعتين صل ركعتين.

٣- الوقف.

أما اذا كان الثاني معطوفا على الاول مثل: صلِّ ركعتين

وصلى ركعتين ، فالقول بالتأسيس ، أى العمل بهما ، أرجح . وقيل : يؤخذ بالتأكيد .

واذا وجد ما يرجح التأكيد بشئ عادى فالعمل عليه ، أى يكتفى بالمرة الواحدة ، كما لو قيل : اسقنى ماء واسقنى ماء فان الحاجة تندفع عادةً بالمرة الواحدة .

واذا لم يوجد ما يرجح التأكيد ففى هذه الحالة يحتمل التأسيس والتأكيد فلابد من البحث عن مرجح لاحدهما .

مبحث النهي

النهيُ اقتضاءُ كَفٍّ عن فعلٍ، لابقولٍ كُفَّ. وقضيته الدوامُ مالم يُقيَّد بالمرة. وقيل: مطلقاً.

النهي اقتضاء كف عن فعل شئ لكن لابقول كف ودع ونحوهما. فقولك: لاتتكلم، نهي، وقولك: كف عن الكلام أمر، كما سبق في بحث الامر.

والنهي كالامر، لايعتبر فيه علو ولا استعلاء على الاصح.

واذا ورد نهي عن فعل شئ فهو نهي عنه دائما. هذا في النهي المطلق. أما المقيد فيلزم منه الدوام مدة القيد، مثل: لاتسافر اليوم. وقيل يلزم الدوام مطلقا، سواء قُيِّد أم لا. لكن التقييد يصرفه عن لزوم الدوام.

وهناك خلاف قوي في كون النهي للدوام. قال صاحب مسلّم الثبوت: قال صاحب المحصول[1]: ان النهي لايقتضي الدوام. وقول صاحب الحاصل: ان هذا (أي قول صاحب المحصول) هو الحق اهـ ولم يتعرض المصنف لذلك، مع أنه كثيرا مايذكر أوجه الخلاف حتى الضعيفة جدا.

(1) المحصول كتاب للامام الرازي. اختصره الارموي بكتاب سماه (الحاصل) م

وتردُ صيغتُه للتحريم والكراهة والارشاد والدعاء وبيان العاقبة والتقليل والاحتقار واليأس.

ترد صيغة النهي لمعانٍ منها :

١- التحريم مثل : لاتقربوا الزنا .

٢- الكراهة مثل : ولا تيمموا الخبيثَ منه تُنفقون .

٣- الارشاد مثل : لاتسألوا عن أشياء ان تُبدَ لكم تسؤكم .

٤- الدعاء مثل : ربّنا لاتُزِغْ قلوبَنا بعد اذ هَدَيتنا .

٥- بيان العاقبة مثل : ولاتحسَبَنّ الذين قُتِلوا في سبيل الله أمواتاً .

٦ ، ٧ - التقليل والاحتقار مثل : ولاتمدّنّ عينيك الى مامتّعنا به أزواجاً منهم . أي فهو قليل حقير بالنسبة الى ما عندالله للمؤمنين .

٨ - اليأس مثل : لاتعتذروا اليومَ .

وفي الارادة والتحريم مافي الامر .

الخلاف السابق في الامر من كونه يدل أولايدل على الطلب الامع ارادته يجري في النهي من كون صيغة (لاتفعل) حقيقة في التحريم ، أولارادة طلب الكف ، الى آخرما هناك .

وقديكون عن واحدٍ ومتعددٍ جمعاً كالحرام المخيّر ، وفرقاً كالنعلين يُلبَسان أوينزعان ولايفرّق . وجميعاً كالزنا والسرقة .

قديكون النهي عن فعل شئ واحد وهوكثير . وقد يكون عن الكثر من واحد ، وحينئذ اما أن يكون (جمعاً) كما في الحرام المخيّر مثل : لاتفعل هذا أوذاك . فالواجب ترك واحدٍ . والحرام الجمع ، أي فعل الجميع . واما

(فرقا) ، و حينئذ يكون المحرم التفريق بينهما . فالواجب فعلهما معاً أو تركهما معا ولايفرق . ومثال هذا ما ورد في حديث الصحيحين من النهي عن المشي بنعل واحدة ، فالواجب اما لبسهما معا أو نزعهما معا . واما (جميعا) ، فيحرم فعل الجميع كالنهي عن الزنا والسرقة . فكل منهما منهي عنه .

ومطلق نهي التحريم ، وكذا التنزيه في الاظهر للفساد شرعاً . وقيل : لغةً . وقيل : معنىً فيما عدا المعاملات مطلقا . وفيها ان رجع ، (قال ابن عبد السلام : أو احتمل رجوعه) الى أمرٍ داخلٍ أو لازمٍ ، وفاقا للاكثر . وقال الغزالي والامام : في العبادات فقط .

نهي التحريم المقيد بما يفيد صحة أو فساداً يؤخذ بما قيد به . أما مالم يقيد بشئ وهو المقصود بمطلق النهي فانه للفساد ، فلا يعتد بالفعل لو وقع . وكذا الحال في نهي التنزيه في أظهر الاقوال .

والفساد المذكور هو من حيث الشرع ، اذ لا يفهم ذلك الا من الشرع . وقيل من حيث اللغة ، لان أهل اللغة يفهمون فساده من مجرد اللفظ . وقيل من حيث العقل ، لان الشئ انما ينهى عنه بسبب ما اشتمل عليه مما يقتضي فساده لو وقع .

والفساد (فيما عدا المعاملات) مطلقا ، أى سواء رجع الى أمر داخل كصلاة الحائض ، أم الى خارج لازم كالصلاة في الاوقات المكروهة ، بسبب ما يلازمها من نحو موافقة عُبّاد الشمس أو غير ذلك .

أما في المعاملات فانما يكون النهي للفساد اذا رجع الى أمرٍ داخل ، كالنهي عن بيع الملاقيح ، أى ما في البطون من الاجنّة ، لانعدام

المبيع وهو ركن في صحة البيع. وكذا اذا كان راجعا الى لازم كالنهي عن بيع درهم بدرهمين، لاشتماله على الزيادة اللازمة بنفس العقد.

ويرى ابن عبد السلام أن النهي يكون للفساد اذا رجع أو احتمل رجوعه الى ما ذكر.

وقال الامام الغزالي والامام الرازي: النهي للفساد في العبادات فقط. أما المعاملات ففسادها انما يكون لفوات ركن أو شرط، مما يعرف من خارج عن صيغة النهي. ولا نسلم أن السلف استدلوا على فساد بعض المعاملات من مجرد الصيغة، بل فهموا ذلك من فوات ركن أو شرط.

فان كان لخارجٍ كالوضوء بماءٍ مغصوبٍ لم يُفِد عند الاكثر. وقال أحمدُ: يُفيدُ مطلقا. ولفظه حقيقةٌ، وان انتفى الفسادُ لدليلٍ. وأبو حنيفةَ: لا يُفيدُ مطلقاً، نعم المنهيُّ عنه لعينِهِ غيرُ مشروعٍ، ففسادُه عَرَضيٌّ. ثم قال: والمنهيُّ عنه لوصفِهِ يفيدُ الصحةَ.

مطلق النهي اذا لم يكن لامر داخل بل لامر خارج عن المنهيّ عنه غير لازم له لا يفيد الفساد عند أكثر العلماء. ومثّلوا له بالوضوء بماء مغصوب فان فيه اتلافاً لمال الغير، لكنّ هذا الاتلاف يحصل بغير الوضوء أيضا، فهو غير لازم للوضوء. فالوضوء صحيح. والمنهي عنه في الحقيقة هو ذلك الخارج وهو اتلاف مال الغير.

وقال الامام أحمد: مطلق النهي يفيد الفساد مطلقا، سواء كان لامر داخل أم لامر خارج، لازم أم غير لازم. وقال: ان النهي حقيقةٌ في الكف والفساد. أما اذا انتفى الفساد في بعض

الصور فذلك كالعام اذا خُصَّ. ومثال هذا طلاق المرأة وهي حائض فانه منهي عنه بالنص، وعليه يقتضى فساده، أي عدمَ وقوعه لوحصل. لكن ورد الامر بمراجعة من حصل طلاقها وهي حائض، كما في طلاق ابن عمر لامرأته، ولوكان فاسداً لما احتاج الى مراجعة.

وقال الامام أبو حنيفة: لايقتضى الفساد مطلقا، لان النهي عن شيء يستدعى امكان حصوله. أما النهي عنه لعينه كبيع الملاقيح فانه غير مشروع أصلا. فاطلاق الفساد عليه اطلاق مجازى. والمقصود نفي المشروعية عنه. وأما المنهي عنه لوصفه كصوم يوم النحر فانه يفيد الصحة لوصامه المكلف عن نذره مثلا. فهو صحيح بأصله فاسد بوصفه، كما يعبّر عنه الحنفية.

وقيل: ان نُفِيَ عنه القبولُ. وقيل: بل النفيُ دليلُ الفساد. ونفيُ الإجزاء كنفي القبول. وقيل: أولى بالفساد.

وقيل انّ نفي القبول عن شيء يفيد صحته لو وقع، لان الظاهر أن المقصود نفي الثواب دون الاعتداد. وقيل: يفيد الفساد، لان نفي قبوله يدل على عدم الاعتداد به.

أما اذا نُفي الاجزاء عن عمل فحكمه حكم نفي القبول فيما تقدم، بل هذا أولى بالفساد، لتبادر الذهن عدم الاعتداد بالفعل الذى حُكِمَ بأنه غير مجزئٍ.

مبحث العام

العامُّ لفظٌ يَستغرِقُ الصالحَ له من غيرِ حصرٍ. والصحيحُ دخولُ النادرةِ وغيرِ المقصودةِ تحتَهُ.

العام لفظ يستغرق كل ما يصلح له. أما قول المصنف (من غير حصر) فهو لإخراج ما كان محصوراً مثل اسم العدد من الآحاد، كلفظ العشرة فإنه صالح لهذه العشرة ولتلك، فهو عام باعتبار الآحاد لا الأجزاء كالواحد والاثنين، فإن الآحاد أجزاء العشرة لا جزئياتها.

والعام يشمل الصورة النادرة والصورة غير المقصودة على الصحيح. وقيل: لا يشملها.

مثال الصورة النادرة ما ورد في حديث أبي داود: لا سَبَقَ إلا في خف أو حافر أو نصل. أي لا سباق إلا فيما ذكر من الحيوانات ذوات الأخفاف كالإبل، أو ذوات الحوافر كالخيل أو الرمي بالسهام. والفيل من ذوات الأخفاف فالصحيح دخوله في عموم ذوات الأخفاف، وإن كان السباق فيه نادراً. ومثال الصورة غير المقصودة ما لو وكّل زيد شخصاً بشراء عبيد فلان، وكان فيهم من يعتق على زيد لو ملكه، فالصحيح دخول ذلك في العموم، فإذا اشترى الوكيل من يعتق على زيد فإنه يعتق عليه

وان لم يقصده زيد بالشراء.

والعموم فى حديث السباق المذكور مبنى على أن لفظ خف الوارد فيه عام، لانه وان كان مفرداً نكرة فى حيز الاثبات، وهذا لايفيد العموم، لكنه وقع فى حيز الشرط من حيث المعنى، اذ تقديره: الا اذا كان السبق فى خف الخ.

٧

أما العموم فى مثال الصورة النادرة غير المقصودة فواضح من حديث الامام أحمد: مَن ملك ذا رحمٍ محرمٍ عتق عليه. وفى رواية: فهو حر.

وأنه قد يكون مجازاً. وأنه من عوارض الالفاظ. قيل: والمعانى! وقيل به فى الذهنى. ويقال للمعنى أعمّ وللفظ عام.

والصحيح أن المجاز قد يكون عاما، وأن العام قد يكون مجازا، وذلك اذا اقترن بأداة عموم. مثل: جاءنى الاسود الرماة الازيدا. فالاستثناء دليل على عموم الاسود التى هى هنا مجاز عن الرجال الشجعان فيعمهم الكلام. وقد لايكون العام مجازا فلا يكون المجاز عاما، لان المجاز ثبت خلاف الاصل، للحاجة اليه، والحاجة تندفع فى المقترن منه بأداة عموم ببعض الافراد، فلايراد جميعها الابقرينة.

ومن المتفق عليه أن العموم من عوارض الالفاظ، والخلاف فى أنه من عوارض الالفاظ فقط، أو من عوارض الالفاظ والمعانى. والصحيح أنه من عوارض الالفاظ فقط. وقيل: من عوارضهما، لان العموم شمول أمرٍ لمتعدد. وهذا كما ينطبق على الالفاظ ينطبق على المعانى، فكما يصدق لفظ عامٌ يصدق معنى عامٌ. ذهنيا كان كالمعنى كالانسان، فانه يعم الرجل والمرأة. أم خارجيا كمعنى المطر والخصب والقحط

ونحوها، فان ما يحصل منها يعم ما في البلد وغيره. والعموم ثابت في مثل الصوت يسمعه كثيرون وهو واحد. واختار هذا القول ابن الحاجب في المختصر. وقيل: يعم الذهني دون الخارجي، فان الخارجي كالمطر مثلا هو في هذا المكان غيره في المكان الآخر.

ويقال للمعنى العام هو أعم، وللخاص أخص. ويقال للفظ العام هو عام وللخاص خاص. وذلك للتمييز بين الدال وهو اللفظ والمدلول وهو المعنى. ولما كان المعنى أهم من اللفظ خصوه بأفعل التفضيل.

وجوّز بعضهم أن يقال معنى عام وأعم، ولفظ عام وأعم كذلك.

ومدلوله كليةٌ، أي محكوم فيه على كلِّ فردٍ مطابقةً اثباتاً أو سلباً، لا كلٌ ولا كليٌّ.

مدلول العام عند التركيب من حيث الحكم قضية كلية، أي اذا وقع العام في تركيب محكوما عليه فان الحكم يتعلق بكل فرد من أفراده مطابقةً، اثباتا كان الحكم أم سلبا. تقول جاء في أصحابي وما قصّروا. فهذا بمنزلة قولك جاء فلان وفلان (وهكذا) وما قصر فلان وفلان (وهكذا).

وليس مدلوله كلاً، أي ليس مدلوله كمدلول كل رجل في البلدة يحمل الصخرة العظيمة، أي مجموعهم، لا كل واحد منهم.

وليس مدلوله كلياً، أي كمدلول: الرجل خير من المرأة، فهذا حكم كلي، أي على الماهية من حيث هي، لا على كل فرد من أفرادها، اذ كثيراً ما تكون بعض النساء خيرا من بعض الرجال. أما العام فينظر الى الافراد، لا الى الماهية.

ودلالته على أصلِ المعنى قطعية، وهو عن الشافعي. وعلى كل فردٍ بخصوصه ظنية، وهو عن الشافعية. وعن الحنفية قطعية

اللفظ العام كالرجال مثلا يدل على كل فرد من أفراد الرجال جميعا دلالة ظنية، لاحتمال أن يكون قد خُصِّصَ بمخصِّصٍ وان لم يظهر، لكثرة التخصيص في العام. وهذا قول الشافعية. أما دلالته على أصل معناه، أي على الثلاثة فهي دلالة قطعية. وهذا قول الشافعي وغيره.

وعن الحنفية ان دلالته على كل فرد قطعية، أي كدلالته على أصل معناه. ولهذا قالوا لايجوز تخصيص العام القطعي الورود بما هو ظني كخبر الواحد والقياس.

ومن المتفق عليه أنه اذا قام دليل على انتفاء التخصيص في قضيةٍ ما فالدلالة قطعية، كدلالة العقل على انتفاء التخصيص في قوله تعالى: (والله بكل شيءٍ عليم).

وعمومُ الاشخاصِ يستلزم عمومَ الاحوالِ والازمنة والبقاع، وعليه الشيخُ الامامُ.

ثبوت الحكم في العام على كل شخص كما سبق. وهذا يستلزم أن يكون على أية حال وفي أي مكان أو زمان. قال تعالى: (ولاتقربوا الزنا) أي لايقربه أيُّ أحد في أي وقت وفي أي مكان وعلى أية حال.

(مسألة)

كل والذي والتي وأي وما ومتى وأين وحيثما ونحوها للعموم حقيقة. وقيل: مشتركة. وقيل بالوقف.

هذه المسألة في ألفاظ العموم، وقد سبق الكلام عن بعضها في مبحث الحروف. والمذكور هنا:

(كل) كقوله تعالى: (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ). وقدمها المصنف لأنها أقوى الأدوات. والعموم فيها انما هو عموم ما تضاف إليه. وتقدم الكلام عنها في مبحث الحروف.

(الذي والتي) مثل: اكرم الذي يأتيك أو التي تأتيك.

(أي وما) الشرطيتان والاستفهاميتان، وقد تقدمتا.

(متى) الشرطية مثل: متى تجئني اكرمك، والاستفهامية مثل: متى حضرت؟

(أين) للمكان شرطية مثل: (أينما تكونوا يدرككم الموت) واستفهامية مثل: أين كنت؟

(حيثما) للمكان شرطية مثل: حيثما كنت آتيك.

ونحوها كجمع الذي والتي ومن الشرطية والاستفهامية والموصولة. وقد تقدمت مع الأمثلة في مبحث الحروف.

ومن ذلك (جميع) مثل: جميع الطلاب حضروا. قال الشيخ المحلي في الشرح: ان المصنف سجل لفظ جميع هنا، لكنه شطب عليه لأنها انما تضاف الى معرفة فالعموم من المضاف إليه. وعلى كل ففي ذلك مناقشة لا يحتملها المقام.

والالفاظ المذكورة للعموم حقيقةً ، يدل على ذلك تبادرُ العموم منها ، واجماعُ الصحابة وأهلِ اللغة على فهم العموم منها .

وقيل للخصوص حقيقةً وللعموم مجازا . وقيل هي مشتركة بين العموم والخصوص ، لانها تُستعمل فيهما على سبيل البدل . وتوقف بعض العلماء عن القول بشئٍ من ذلك ، لان العموم فيها انما يُعرف بالنقل ، ولم يُنقل ذلك تواترا . أو بالعقل وهو لامدخل له في اللغويات .

> والجمعُ المعرَّفُ باللام أو الاضافة للعموم مالم يتحقق عهدٌ ، خلافا لابي هاشم مطلقا ، ولامام الحرمين اذا احتُمِلَ معهودٌ ،
> والمفردُ المحلى مثلُه ، خلافا للامام مطلقا ، ولامام الحرمين والغزالي اذا لم يكن واحدُه بالتاء ، زاد الغزالي : أو تميَّز بالوحدة .

الجمع المعرف باللام مثل : (واللهُ يحب المحسنين) ، والمعرف بالاضافة مثل : (يوصيكم اللهُ في أولادكم) للعموم الا اذا تحقق فيه عهدٌ فيُصرف اليه ، ولايكفي مجرد احتمال العهد .

وقال أبوهاشم المعتزلي : هو للجنس الصادق ببعض الافراد كما في قولك : تزوجتُ النساءَ واشتريتُ الدورَ .

وقال امام الحرمين : هو للعموم مالم يتحقق أو يحتمل عهد ، فاذا تحقق عهد صُرف اليه ، واذا احتمل ذلك كان مترددا بين كونه للعموم وكونه للعهد ، فلا يُصرف الى أحدهما الا بدليل .

والمفرد المعرف بالاضافة مثل المعرف بأل ، فهو للعموم ما لم يتحقق عهد . قال الله تعالى : (فليحذرِ الذين يُخالفون عن أمره) ، أي

عن كل أمر من أوامره .

وقال الامام الرازي : لا عموم للمفرد المحلى بأل مطلقا ، أي سواء تميّز واحدُه بالتاء أم الوحدة أم لم يتميز بشيء منهما . وقال : هو للجنس ، لانه المتيقن مثل : لبست الثوب وشربت اللبن . الا اذا قامت قرينة على ارادة العموم كما في قوله تعالى : (ان الانسان لفي خسر) .

وقال امام الحرمين والغزالي : لا يفيد العموم اذا لم يتميز واحده بالتاء كالماء والعسل ونحوهما ، فانه لا يفيد العموم . أما اذا تميز واحده بالتاء كالتمر والتمرة فانه يفيدا لعموم اذا عري عن التاء كما في : (لا تبيعوا التمر بالتمر ..) فانه يعم كل تمر .

وزاد الامام الغزالي على ذلك بأنه لا يفيد العموم اذا تميز واحده بالوحدة كالرجل فانه اذ يقال رجل واحد . فهو للجنس . اما اذا لم يتميز بذلك كالذهب فانه يعم كما في حديث الصحيحين : الذهب بالذهب ربا الا هاء وهاء ، والبر بالبر ربا الا هاء وهاء ، والشعير بالشعير ربا الا هاء وهاء ، والتمر بالتمر ربا الا هاء وهاء .

والنكرةُ في سياق النفي للعموم وضعا ، وقيل : لزوما ، وعليه الشيخ الامام ، نَصّاً ان بُنيت على الفتح وظاهراً ان لم تُبْنَ .

النكرة الواقعة في سياق النفي للعموم وضعا ، أي تدل عليه بالمطابقة ، وقال بعضهم : تدل على العموم لزوماً ، لانه نفي النكرة نفيٌ لماهيتها ، وهذا يستلزم نفيَ كلِّ فردٍ من أفرادها .

وافادة العموم اما نصاً أو ظاهراً. فالنص اذا كان النفي بلا النافية للجنس مثل: لا رجل في الدار. والظاهر في غير ذلك مثل: لا رجلٌ حاضراً. وما في الدار رجل.

وقول المصنف: (ان بنيت على الفتح) الاولى أن يقول ان وقعت اسما للا النافية للجنس، سواء لزم بناؤها على الفتح أم بنيت على غيره. ومعلوم أن اسم لا النافية للجنس انما يبنى اذا كان غير مضاف ولا شبيها بالمضاف. وبناؤه حينئذ على الفتح اذا كان مفرداً أو جمع تكسير، وعلى الياء اذا كان مثنى أو جمع مذكر سالماً، وعلى الكسر اذا كان جمع مؤنث سالماً. فان كان مضافا أو شبيها به فهو معرب كما هو مفصل في كتب النحو.

وكما تفيد النكرة العموم اذا وقعت في سياق النفي تفيده اذا وقعت في سياق الشرط، كما في قوله تعالى: (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا).

وكذلك اذا وقعت في سياق الاستفهام الانكاري، لانه في معنى النفي، كما في قوله تعالى: (هل تحس منهم من أحد). أو في سياق النهي، كما في قوله تعالى: (ولا تصل على أحد منهم مات).

وقد يُعمَّم اللفظُ عُرفاً كالفحوى، (حُرِّمت عليكم أمهاتكم) أو عقلاً كترتيب الحكمِ على الوصفِ، وكمفهوم المخالفةِ، والخلافُ في أنه لا عمومَ له لفظيٌّ. وأن الفحوى بالعُرفِ والمخالفةَ بالعقل تقدم.

في هذا وما بعده خلاف كثير. والمصنف رحمه الله رجح ما ذكره هنا.

تقدم في بحث المنطوق والمفهوم أن مفهوم الموافقة - ان كان الحكم فيه أولى من المنطوق سُمّي بالفحوى. وهذا قد يعم الحكم فيه عرفاً كما في قوله تعالى: (ولا تقل لهما أفٍّ)، فقد نقله العرف من تحريم التأفف من الوالدين الى جميع أنواع الايذاء.

وكذلك ما كان مثل: (وحُرِّمت عليكم أمهاتكم) فقد نقله العرف من تحريم العين الى تحريم جميع الاستمتاعات التي تُقصد من النساء.

وقد يُعمّم اللفظ عقلا كما في ترتيب الحكم على وصفٍ، فانه يُفيد أن الوصف علة للحكم. وكلما وُجدت العلةُ وجد الحكم، وهذا تعميم واضح. قال تعالى: (والسارقُ والسارقة فاقطعوا أيديَهما) فيعم كل من سرق.

وسبق في بحث المفهوم أن القائلين بمفهوم المخالفة يفهمون من مثل: في الغنم السائمة زكاة أن كل غنم غير سائمة لا زكاة فيها.

وكون الدلالة على ذلك بالعقل قول ضعيف، والصحيح أنها باللفظ.

والخلاف في عموم المفهوم وعدم عمومه لفظي، أي راجع الى التسمية، هل يسمى عاما بناءً على أن العموم من عوارض الالفاظ والمعاني أو لا يسمى بناءً على أنه من عوارض الالفاظ فقط.

أما من جهة المعنى فهو شامل لجميع الصور، على تفصيل في ذلك.

وقد تقدم في بحث المنطوق والمفهوم ذكر الخلاف في كون دلالة الفحوى بالعرف والمخالفة بالعقل، بناء على قول ضعيف كما ذكرنا آنفاً.

ومعيارُ العمومِ الاستثناءُ.

ما صح منه الاستثناء فهو عام، اذ يلزم من صحة الاستثناء

أن يكون المستثنى من أفراد المستثنى منه فأخرج بالاستثناء .

ويجب أن يُقيد بكونه لا حصر فيه ، ليخرج مثل : عندي عشرة الا واحداً ، فهذا الاستثناء صحيح مع أن العشرة ليست عامة في آحادها كما سبق بيانه في أول هذا البحث . وليخرج ما كان خاصاً كالعلم ونحوه مثل كسوتُ زيداً الا رأسه ، وصمتُ هذا الشهر الا يوم كذا منه .

والاصحُّ أنَّ الجمع المنكَّر ليس بعام ، وأنَّ أقلَّ مسمى الجمع ثلاثة ، لا اثنان . وأنه يصدُقُ على الواحد مجازاً .

الاصح أن الجمع المنكر في الاثبات ليس بعام . وقيل هو عام ، لانه كما يصدق على الثلاثة يصدق على جميع الافراد .

والاصح أن أقل مسمى الجمع ثلاثة لا اثنان . وقيل : اثنان بدليل قوله تعالى : (ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما) ، والمخاطب بهذا اثنتان ، وليس لهما الاقلبان . والاصح أن هذا من قبيل المجاز ، وحسّنه كراهة الجمع بين تثنيتين فيما هو كالكلمة الواحدة .

والاصح أن الجمع قد يُطلق على الواحد مجازاً ، كما في مثل قول رجل لامرأته وقد رآها تتبرج لرجل : أتتبرجين للرجال ؟! على معنى أن من تبرجت لواحد تبرجت لغيره .

وتعميمُ العام بمعنى المدح والذمّ اذا لم يعارضه عامٌّ آخرُ . وثالثها : يعمُّ مطلقاً .

اذا سيق العام في معرض المدح أو الذم كما في قوله تعالى :

(ان الابرار لفي نعيم ، وان الفجار لفي جحيم) ، فهل يبقى على عمومه أو لا . فيه اقوال :

١ - وهو الصحيح أنه يبقى على عمومه اذا لم يعارضه عام آخر لم يسق لمثله . فان عارضه ذلك لم يعم فيما عورض فيه ، جمعاً بينهما .

٢ - لا يعم ، سواء عورض بما تقدم أم لا ، لانه لم يسق للتعميم .

٣ - يعم مطلقا .

مثال ما لم يعارض الآية السابقة . ومثال ما عارضه عام آخر قوله تعالى : (والذين هم لفروجهم حافظون الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانهم غير ملومين) . فهذا سيق للمدح ، وهو بظاهره يعم ما ملكت اليمين حتى الاختين . لكنه عارضه نص آخر لم يسق للمدح وهو قوله تعالى : (وأن تجمعوا بين الاختين) . وهو شامل لملك اليمين وغيره ، فلا تحل الاختان مطلقاً .

> وتعميمُ نحوِ لا يستوون ، ولا أكلتُ . قيل : وإنْ أكلتُ .

نفي المساواة بين أمرين فاكثر هل يعم جميع وجوه المساواة أولا . الاصح أنه يعم ما يمكن المساواة فيه . وقيل : لا يعم ، لان نفي المساواة من جميع الوجوه غير ممكن . والجواب عن هذا بأن المقصود نفي المساواة في الامور الممكنة كما تقدم .

قال الله تعالى : (أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون) . وقال : (لا يستوى أصحابُ النار وأصحابُ الجنة) . فعلى القول الاول لا يُقتل مسلم بذمي . وعلى الثاني يُقتل .

ومن العام ورود النفي على فعل متعدٍّ لم يُذكر مفعوله مثل :
والله لا أكلتُ . فالأصح أنه عام في جميع المأكولات . ويحنث الحالف
بأكل شئ منها . وإذا دل على العموم جاز التخصيص .

وقيل : مثل : لا أكلتُ إن أكلتُ . أي الواقع في سياق الشرط
يعم كالواقع في سياق النفي ، وفي ذلك خلاف .

وقال أبو حنيفة رحمه الله لا تعميم في المسألتين وضعاً بل لزوما ، وعليه
يصح التخصيص بالنية ، بخلاف ما لو قيل بالتعميم .

والمصنف رحمه الله ذكر الثانية بصيغة التمريض ، لأن العموم في سياق
الشرط بَدَلي لا شمولي . هذا على رأيه . والمعروف أنه للشمول ، فهو كالواقع
في سياق النفي . ولهذا سوّى بين المسألتين غيرُ المصنف .

لا المقتضِي والعطفِ على العام والفعلِ المثبَتِ ، نحو كان يجمع
في السفر .

أي لا تعميم المقتضي وما عطف عليه . والمقتضي (بصيغة اسم
الفاعل) هو ما لا يستقيم الكلام إلا بتقدير شئ يصححه . والمقدّر
هو المقتضى (بصيغة اسم المفعول) .

فالحديث : (رُفع عن أمتي الخطأُ والنسيان) لا يستقيم إلا بتقدير ،
إذ الخطأُ والنسيانُ واقعان من أفراد الأمة ، وما وقع لا يُرفع ،
فقدّروا المؤاخذةَ أو العقوبة أو الضمان . وعلى كل فإن المقدّر
ليس عاما على الصحيح . وقيل : هو عام ، فيعم جميع ما يمكن أن يقدر .
ومما ردوا به على هذا أن في تقديرٍ واحدٍ كفاية .

والأصح ~~والصحيح~~ أن العطف على العام لا يوجب عموم المعطوف. ورد في حديث أبي داود والنسائي: (لا يُقتل مسلمٌ بكافر ولا ذو عهدٍ في عهده). وهنا لابد من تقدير شيء، إذ لولا التقدير لامتنع قتل المعاهَد أبداً حتى لو قتل مسلماً. وهذا باطل قطعاً. فالذين قالوا: إن العطف على العام يفيد عموم المعطوف قدّروا بكافر، أي ولا يُقتل معاهَد بكافر، ولما كان هذا التقدير يفيد أن المعاهَد لا يُقتل لو قتل ذمياً أو معاهداً، وذلك باطل قالوا إنه مخصوص بالحربي، ليكون المعنى لا يُقتل ذو عهد بكافر حربي. وقد جرى الحنفية على هذا. والذين لم يقولوا بعموم المعطوف على العام، كالشافعية قدّروا بحربي رأساً. وهذا ما قال به كافة النحاة. وهنا مناقشات طويلة.

والفعل المثبَت لا يعم، سواء كان مع (كان) أم بدونها.

مثاله بدون كان حديث الصحيحين عن بلال رضي الله عنه أنّ النبي صلى الله عليه وسلم صلى داخل الكعبة. ومثاله مع (كان) حديث البخاري عن أنس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يجمع في السفر. فلا يعم الأولُ الفرضَ والنفلَ. ولا يعم الثاني جمعَ التقديم وجمع التأخير، إذ لا يدل ظاهر اللفظ الأول على أكثر من صلاة واحدة، والصلاة الواحدة لا يمكن أن تكون فرضاً ونفلاً معاً. ولا يدل ظاهر لفظ الجمع على أكثر من جمع واحد. والجمع الواحد لا يمكن أن يكون جمع تقديم وجمع تأخير معاً.

ولا المعلَّقِ بعلةٍ لفظاً، بل قياساً، خلافاً لزاعمي ذلك.

المعلق بعلة لا يعم كل محل وُجدت فيه تلك العلة لفظا ، بل يعم ذلك قياسا . وزعم قوم أنه يعم.

مثال ذلك ما لو قال الشارع: حرمت الخمر لإسكارها ، فلا يعم كل مسكر من ناحية اللفظ ، بل يعمه من ناحية القياس . وقيل: يعمه لفظا ، لأنه بمنزلة حرمت المسكر . والجواب أن هناك فرقا بين حرمت الخمر لإسكارها وحرمت المسكر ، لأن الأول خاص بالخمر ، والثاني عام في المسكر .

وقول المصنف: (خلافا لزاعمي ذلك) أي لمن زعم العموم في المقيس وما بعده .

وأنّ تركَ الاستفصال يُنَزَّل منزلةَ العموم ،

اذا عُرضت على الشارع حالة فحكم فيها بحكم ولم يستفصل ، فان ذلك ينزل منزلة العموم . مثاله قصة غيلان الثقفي ، فانه أسلم وله عشر زوجات ، فقال للنبي صلى الله عليه وسلم: اني أسلمتُ على عشر نسوة . فقال له النبي: (أمسك أربعاً وفارقْ سائرهن). رواه الشافعي وغيره . ففي هذه المسألة لم يسأله النبي هل كان قد عقد عليهن معاً أم واحدة بعد الأخرى . فالحكم ينزل منزلة العموم .

وقيل: هو من قبيل المجمل فيحتاج الى بيان . وقالت الحنفية: ان كان قد تزوجهن معاً فعليه أن يعقد على أربع ويفارق الباقيات ، وان كان قد تزوجهن مرتبا فعليه أن يمسك الاربع اللاتي قد عقد عليهن أولا ويفارق الباقيات . وهذا بعيد . وسيأتي ما يتصل بهذا .

وأن نحو: (يا أيها النبيّ) لا يتناول الأمّة، ونحو: (يا أيها الناس) يشمل الرسول عليه الصلاة والسلام، وإن اقترن بقل، وثالثها التفصيل.

والأصح أن مثل قوله تعالى: (يا أيها النبي، يا أيها المزمّل) لا يشمل الامة، لان مثله موجه اليه خاصةً. هذا قول الشافعية والمالكية. وقال الحنفية والحنابلة: هو عام، لان للنبي منزلة القدوة، فاذا أمره الله بشئ فهو أمر لاتباعه، الا اذا دل على اختصاصه به.

وخطاب الله بمثل: (يا أيها الناس، يا أيها الذين آمنوا) يشمل الرسول صلى الله عليه وسلم، سواء اقترن بقُل أم لم يقترن بها.
وقال بعضهم: لا يشمله مطلقا، لان الرسول مبلّغ للامة، فلا يكون في خطاب واحد مبلِّغا لنفسه وللامة. والجواب عن هذا هو أنّ الآمر الله سبحانه وتعالى، والمبلّغ جبريل عليه السلام.
وقال بعضهم بالتفصيل، أي يشمله ان لم يقترن بقُل، ولا يشمله ان اقترن بها، لان المقترن بها ظاهر في التبليغ.

وأنه يعمّ العبدَ والكافرَ، ويتناول الموجودين دون مَن بعدهم.

والأصح أن الخطاب بمثل يا أيها الناس يعم الحر والعبد والمؤمن والكافر، وأنه يتناول الموجودين عند وروده، دون من يأتي بعدهم،

فانه لايتناولهم الابدليل. وقيل يتناولهم، فقد ثبت بالاجماع أن الذين وُجِدوا بعد ورود الخطاب مكلفون بمضمونه. والجواب عن هذا أن تكليفهم انما ثبت بالاجماع. وهو دليل آخر غير نفس الخطاب.

وأنّ (مَن) الشرطية تتناول الاناث. وأن جمع المذكر السالم لايدخل فيه النساء ظاهرا.

والاصح أن (مَن) الشرطية تتناول الاناث كما تتناول الذكور، ومثلها (مَن) الموصولة. وكذا كل عام لايفرّق فيه بين المذكر والمؤنث. وقيل: هي خاصة بالذكور.

ومن المسائل الفرعية المبنية على ذلك ما ورد في حديث صحيح مسلم: مَن تَطَلَّعَ في بيت قوم بغير اذنهم فقد حَلَّ لهم أن يفقأوا عينه. فعلى القول بالشمول اذا تطلعت امرأة جاز رميها. وعلى القول بعدم الشمول لايجوز.

والاصح أن جمع المذكر السالم لايدخل فيه النساء الابقرينة.

وأن خطابَ الواحدِ لايتعدّاه. وقيل: يعمّ عادةً. وأن خطابَ القرآنِ والحديثِ بيا أهلَ الكتاب لايشملُ الامةَ. وأن المخاطِبَ داخلٌ في عموم خطابه ان كان خبرًا.

والاصح أن الخطاب الموجه الى واحد بحكمٍ في مسألة لايتعداه الى غيره. وقيل: يعم غيره عادةً، لجريان العادة بخطاب الواحد وارادة الجمع فيما يتشاركون فيه. والجواب أن ذلك من قبيل المجاز لامن الحقيقة اللغوية ولا العرفية.

والاصح أن الخطاب بيا أهل الكتاب مما ورد في القرآن أو الحديث النبوي لا يتناول المسلمين. كقوله تعالى: (ياأهل الكتاب لاتغلوا في دينكم). وقيل: يتناول المسلمين فيما يصح أن يشتركوا فيه كما في قوله تعالى: (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم). وهو موجه الى أهل الكتاب.

والاصح أن المتكلم بكلام يصح أن يشمله كما يشمل المخاطبين يشمله ذلك الخطاب ان كان خبرا مثل: (والله بكل شيء عليم) فانه تعالى عليم بذاته وصفاته. أما اذا كان الخطاب أمرا فانه لا يشمل المتكلم، أي الآمر، كما في قول السيد لغلامه: اكرم من أحسن اليك. اذ يبعد أن يريد بذلك نفسه وغيره. وقد مر ما يتعلق بذلك.

وفي التمثيل بالآية المذكورة مناقشة، للخلاف في صحة اطلاق اسم الشيء على الله سبحانه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى هي ليست خطابا الا بتأويل أن الخطاب كلام يقوله المتكلم. كذا قال بعضهم.

وأن نحو: (خذ من أموالهم صدقة) يقتضي الاخذ من كل نوع، وتوقف الآمدي.

تقدم أن الجمع المعرف بالاضافة عام. والاموال الواردة في قوله تعالى: (خذ من أموالهم صدقة) جمع مضاف الى ضمير فيفيد العموم في الاموال، وعليه يقتضي الاخذ من كل نوع منها، أي في الزكاة. وهذا ما عليه الشافعية. وقال الحنفية: لا يعم، وعليه يحصل الامتثال بالاخذ من بعضها. وفي هذه المسألة نقاش طويل. وقد توقف الآمدي في ذلك.

مبحث التخصيص

التخصيصُ قصرُ العامِ على بعضِ أفرادِهِ. والقابلُ له حكمٌ ثبتَ لمتعدِّدٍ. والحقُّ جوازُه الى واحد ان لم يكن لفظُ العامِّ جمعاً، والى أقلِّ الجمعِ إن كان. وقيل: مطلقاً. وشذَّ المنعُ مطلقاً. وقيل بالمنع الا أن يبقى غيرَ محصورٍ. وقيل: الا أن يبقى قريبٌ من مدلوله.

التخصيص قصر العام على بعض أفراده، فلا يتناول البعض الآخر مما كان يتناوله قبل التخصيص. والذى يقبل التخصيص حكم ثبت لمتعدد مثل: (اقتلوا المشركين)، وخُصَّ منه الذمى ونحوه. وسيأتى بحث المخصِّص.

وذكر المصنف خمسة أقوال فيما ينتهى اليه، وهى:

١ـ القول الذى يرى المصنف أنه الحق: يجوز التخصيص الى واحد فى غير الجمع، والى أقل مسمى الجمع ان كان جمعا.

٢ـ يجوز الى الواحد فى الجمع وغيره. نظراً الى أن أفراد الجمع آحاد.

٣ـ يمتنع التخصيص الى واحد فى الجمع وغيره. وهذا قول شاذ.

٤ـ يمتنع الا اذا كان الباقى غير محصور.

٥ـ يمتنع الا اذا كان الباقى قريبا من مدلول العام.

والقولان الاخيران متقاربان.

واختار الشيخ ابن الحاجب أن التخصيص ان كان باستثناء

أو بدل جاز الى واحد . والا فان كان بمتصل كالصفة جاز الى اثنين .
وان كان العام غير محصور أو في عدد كثير فلابد من بقاء قريب من مدلوله .

والعامّ المخصوص عمومُه مرادٌ تناولاً لا حكماً . والمراد به الخصوص ليس مراداً ، بل كليٌّ استُعمل في جزئيٍّ . ومن ثَمَّ كان مجازاً قطعاً .

العام ثلاثة أقسام وهي :

١ - العام الباقي على عمومه . وهذا قليل جداً ، حتى قال بعضهم : ما من عام الا وقد خُصَّ الا نادراً . ومن الباقي قوله تعالى : (والله بكل شيءٍ عليم) ، وقوله : (ولا يظلم ربك أحداً) وقوله : (حُرِّمَتْ عليكم أمهاتكم) .

٢ - العام المراد به الخصوص مثل قوله تعالى : (الذين قال لهم الناسُ ان الناس قد جمعوا لكم) ، فان القائل واحد وهو نعيم بن مسعود الاشجعي . ومنه قوله تعالى عن بلقيس على لسان الهدهد : (وأوتيتْ من كل شيءٍ) ، وقوله تعالى عن الريح المسخرة على قوم عاد : (تدمر كلَّ شيءٍ) .

٣ - العام المخصوص وأمثلته كثيرة جداً كما ستراه في بحث المخصِّصات .(١)

والعام من حيثُ ذاتُه موضوع لجميع الافراد ، فهو حقيقة في ذلك ، لانه تمام معناه .

وبيّنَ المصنِّف أن العام المخصوص عمومُه مرادٌ تناولاً لا حكماً ، لانه يتناول جميع الافراد . أما الحكم بعد التخصيص فعلى الباقي .

وأما العام المراد به الخصوص فان عمومه ليس مراداً ، لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى . بل هو من حيث إن له أفراداً كلي ، ومن حيث استعماله جزئي . ولذلك كان مجازاً قطعاً ، لانه استُعمِلَ في

---
(١) هذا القسم هو الذي هو الاكثر

بعض أفراده استعمال الكل وارادة الجزء .

والاول : الاشبه حقيقة ، وفاقا للشيخ الامام والفقهاء . وقال الرازي : ان كان الباقي غير منحصر . وقوم : ان خص بما لا يستقل . وامام الحرمين : حقيقة ومجاز باعتبارين : تناوله والاقتصار عليه . والاكثر : مجاز مطلقا . وقيل : ان استثنى منه . وقيل : إن خص بغير لفظ .

الاول (١) أي العام المخصوص ، هل هو حقيقة في الباقي أو مجاز فيه أقوال :

١- الاشبه بالصواب أنه حقيقة ، لانه كان يتناول هذا البعض الباقي قبل التخصيص على وجه الحقيقة فكذلك هو بعد التخصيص . وعلى هذا الحنابلة وكثير من الشافعية والحنفية والشيخ والد المصنف .

٢- هو حقيقة في الباقي بعد التخصيص ان كان الباقي غير منحصر ، والا فمجاز . وعلى هذا القول أبو بكر الرازي من الحنفية .

٣- هو حقيقة ان خص بما لا يستقل من صفة أو شرط أو استثناء .

قال أصحاب هذا القول في مثل : اكرم الحاضرين ان كانوا علماء : هو حقيقة في العلماء الحاضرين . وممن قال بهذا بعض الحنفية وأبو الحسين المعتزلي .

٤- هو حقيقة ومجاز باعتبارين ، حقيقة باعتبار تناوله لجميع الافراد في الاصل ، ومجاز باعتبار اقتصاره على البعض الباقي . وهذا قول امام الحرمين .

٥- هو مجاز مطلقا ، لانه مراد به بعض ما وضع له . وهذا قول الاكثرين .

٦- هو مجاز ان خص بالاستثناء ، اذ يتبين بذلك أنه أريد به ما عدا المستثنى ، بخلاف ما خص بغير ذلك ، فانه يفهم منه ابتداء أن العموم بالنظر اليه فقط .

---

(١) بالنسبة للمتن ، وهو الثالث بالنسبة الى الشرح .

والمخصص قال الاكثر حجة . وقيل : ان خُصّ بمعيّن . وقيل : بمتصل . وقيل : ان أنبأ عنه العموم . وقيل : في أقلِّ الجمعِ . وقيل : غيرُ حجةٍ مطلقا .

العام المخصص هل هو حجة في الباقي أو لا . فيه الخلاف الآتي :

١ - هو حجة عند أكثر العلماء ، سواء خُصّ بمعين أم لا ، وبمتصل أم لا . أنبأ عنه العموم أم لا . لان كثيرا من الصحابة استدلوا به من غير نكير .

٢ - هو حجة ان خُصّ بمعيّن مثل : اقتلوا المشركين الا أهلَ الذمة . بخلاف المبهم مثل : اقتلوا المشركين الا بعضهم ، اذ ما من فرد منهم الا ويحتمل أن يكون من هذا البعض .

٣ - هو حجة ان خص بمتصل كالصفة ، لانه حينئذ حقيقة في الموصوف مثلا . بخلاف ما خص بمنفصل ، فانه يحتمل أن يكون قد خص بشئ آخر غير ما ظهر ، فيُشَكّ في الباقي .

٤ - هو حجة ان أنبأ عنه العموم ، مثل : اقتلوا المشركين ، فانه ينبئ عن الحربي لتبادره الى الذهن من حيث تصديه لمحاربتنا . بخلاف ما لا ينبئ عنه مثل : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) ، فانه لا ينبئ عما خُصّ كالسرقة لاقل من النصاب أو لكونها من غير حرز .

٥ - هو حجة في أقل الجمع ، وما زاد على ذلك فمشكوك فيه .

٦ - هو غير حجة مطلقا . قال أصحاب هذا القول : لما كان من النادر وجود عام لم يخص احتمل أن يكون هذا المخصص قد خص أيضا بمخصص آخر لم نطلع عليه .

ويتمسك بالعام في حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن المخصص . وكذا بعد الوفاة ، خلافا لابن سريج . وثالثها إن ضاق الوقت . ثم يكفي في البحث الظن ، خلافا للقاضي .

قال أكثر العلماء : يتمسك بالعام قبل البحث عن المخصص في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ، لان التمسك به حينئذ تمسك بما هو الواقع القطعي . أما بعد وفاته عليه الصلاة والسلام فهناك ثلاثة أقوال :

١- يتمسك به كما هو الحال قبل الوفاة .

٢- يتمسك به ان ضاق الوقت واقتضى عملا فوريا .

٣- لا يتمسك به قبل البحث مطلقا . وهذا قول ابن سريج .

وعلى القول بوجوب البحث فانه يكفي الظن بعدم وجود مخصص . لكن القاضي الباقلاني قال بوجوب القطع بعدم وجوده ، فلا يكفي الظن .

المخصص المتصل

١ـ الاستثناء

> المخصص قسمان: الأول المتصل وهو خمسة: الاستثناء وهو الإخراج بإلا أو إحدى أخواتها من متكلم واحد. وقيل: مطلقاً. ويجب اتصاله عادة. وعن ابن عباس إلى شهر. وقيل: سنة. وقيل: أبداً. وعن سعيد بن جبير[1] إلى أربعة أشهر. وعن عطاء[2] والحسن[3]: في المجلس. ومجاهد[4] إلى سنتين. وقيل: ما لم يأخذ بكلام آخر. وقيل: بشرط أن ينوي في الكلام. وقيل: في كلام الله فقط.

المخصص متصل ومنفصل. والمنفصل سيأتي بحثه. والمتصل ما لا يستقل بنفسه، بل لا يستعمل إلا مقارناً للعام. وهو خمسة: الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض من الكل.

أما الاستثناء فهو الإخراج بإلا أو إحدى أخواتها كغير وسوى وخلا وغيرها. ويشترط للاعتداد به شرطان وهما:

١ـ أن يصدر المستثنى والمستثنى منه من متكلم واحد. وقيل يصح أن يصدر المستثنى منه من متكلم والمستثنى من متكلم آخر. وهذا قول بعيد.

٢ـ أن يتصل المستثنى بالمستثنى منه عادة، فلا تضر سكتة قصيرة لنحو تنفس أو سعال.

(١) التابعي المشهور. هو ابن الأشعث التقى ابن الحجاج فقتله. التابعي سنة ٩٥

(٢) عطاء بن أبي رباح كان مفتي مكة. التابعي. توفي سنة ١١٤

(٣) الحسن بن يسار البصري الفصيح. التابعي الفقيه توفي سنة ١١٠

(٤) مجاهد بن جبر التابعي الفقيه العالم المفسر توفي سنة ١٠٤

ومن عطاء والحسن البصري يجوز مادام في المجلس. وعن بعضهم ~~يجوز~~ يجوز مالم يأخذ بكلام آخر.

وهناك روايات مستبعدة عن ابن عباس وغيره بجواز التأخير شهرا أو أربعة أشهر أو سنة أو أبداً. ولو عُمل بذلك لتعطلت وتوقفت كثير من المعاملات كالبيع والشراء والاقرار والطلاق وغيرها. لذلك حاول بعضهم تأويل ما ورد من ذلك التأخير تلك المدد.

أما المنقطع فثالثها متواطئ. والرابع مشترك. والخامس الوقف.

الاستثناء المنقطع وهو مالايكون المستثنى من جنس المستثنى منه، مثل ما في الدار أحد الا الحمار. وفي اطلاق الاستثناء عليه أقوال:

١- هو مجاز، لتبادر المتصل للذهن دونه.

٢- هو حقيقة كالمتصل، لان الاستثناء مستعمل فيهما، والاصل في الاستعمال الحقيقة.

٣- هو متواطئ فيه وفي المتصل، أى موضوع للقدر المشترك بينهما، أى موضوع للمخالفة بين المستثنى والمستثنى منه.

٤- هو مشترك بينهما، أى يطلق على هذا وهذا على سبيل البدل. وهذا القول ~~الثالث~~ بمعنى القول الثاني أو مقارب له.

٥- الوقف عن القول بشئ من ذلك.

والاصح، وفاقا لابن الحاجب أن المراد بعشرة في قولك:

(عشرة الا ثلاثة) العشرة باعتبار الافراد، ثم أخرجت ثلاثة منها ثم أسند الى الباقي تقديراً، وان كان قبله ذكراً. وقال الأكثر: المراد سبعة، والا قرينة. وقال القاضي: عشرة الا ثلاثة بازاء اسمين: مفرد ومركب.

في ظاهر قولك قول شخص: لزيد عليّ عشرة الا ثلاثة تناقض، لانه أثبت الثلاثة في ضمن العشرة ثم نفاها. لذلك حاولوا دفع التناقض، ولهم في ذلك أقوال:

١ - ليس في ذلك نفي بل هو اثبات، لان المراد بعشرة هنا أفرادها أي آحادها، فأخرجت منها ثلاثة، ثم كان الاسناد الى الباقي وهو سبعة تقديراً، وان كان قبل الاخراج ذكراً. فكأنه قال: لزيد عليّ الباقي من عشرة أخرجت منها ثلاثة. وهذا هو الصحيح، وفاقاً لابن الحاجب فانه قال في المختصر: وقيل: المراد بعشرة عشرة باعتبار الافراد، ثم أخرجت ثلاثة، والاسناد بعد الاخراج. فلم يسند الا الى سبعة. وهذا هو الصحيح اهـ

٢ - قول أكثر العلماء: أن المراد بذلك سبعة، وذكر الثلاثة قرينة على ذلك. فهو من ذكر الكل وارادة الجزء البعض، فلا نفي فلا تناقض.

٣ - قول القاضي الباقلاني انه كاسمين مفرد وهو سبعة، ومركب وهو عشرة الا ثلاثة. فلا نفي فيه فلا تناقض.

ولا يجوز المستغرق خلافاً لشذوذ. وقيل: ولا الاكثر. وقيل: ولا المساوي. وقيل: ان كان العدد صريحاً. وقيل: لا يستثنى من العدد عقد صحيح. وقيل: لا مطلقاً.

لايجوز الاستثناء اذا استغرق المستثنى المستثنى منه مثل: عشرة الا عشرة. وقد نقل الامام الرازي والآمدي الاجماع على ذلك. والقول بجوازه شاذ. أما اذا لم يستغرق فهو جائز سواء كان الباقي أقل أو أكثر. وكذا لو كان مساويا. وقيل: لايجوز اذا كان المستثنى أكثر من الباقي مثل: عشرة الا سبعة. وقيل: ولا المساوي مثل عشرة الا خمسة. وقيل: لايجوز ذلك اذا كان العدد صريحا كالامثلة المتقدمة. بخلاف غير الصريح فانه جائز مثل: خذ الدراهم الا الزيوف، ولو كانت الزيوف أكثر أو مساوية. وقيل: لايجوز أن يستثنى من العدد عقد صحيح، فلا يقال مائة الا عشرة أو الا عشرين، بل يقال تسعون أو ثمانون. وقيل: لايجوز الاستثناء من العدد مطلقا. وهذا قول بعيد.

والاستثناء من النفي اثبات وبالعكس، خلافاً لابي حنيفة.

قال جمهور العلماء من الشافعية والمالكية والحنابلة وبعض محققي الحنفية: الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي. وخالف في الوجهين أبو حنيفة رحمه الله تعالى. وقيل انه خالف في الاول دون الثاني. ولكن الثابت عند الحنفية أنه خالف في الوجهين.

ومما يحسن ذكره هنا أن هناك ثلاثة أمور متفق عليها وهي: أن (الا) للاخراج، وأن المستثنى مخرج، وأن كل ما خرج من نقيض دخل في النقيض الآخر. فاذا قلنا: قام القوم، ففيه شيئان: القيام والحكم بوقوعه من القوم. واذا استثنينا منه فهل المستثنى مُخْرَج من القيام أو من الحكم به. هذا موطن الخلاف.

الجمهور يقولون بالاول أي منه. وأكثر الحنفية يقولون بالثاني ~~أي حكم~~. فقولك ما قام أحد الا زيداً، وقام القوم الا زيداً، هو عند الجمهور اثبات القيام لزيد في الجملة الاولى، ونفيه عنه في الثانية، وعند الحنفية نفي القيام عن أحد في الاولى واثباته للقوم في الثانية. أما زيد فمسكوت عنه من حيث القيام وعدمه.

والمتعددةُ ان تعاطفت فللاولِ، والا فكلٌّ لما يليه مالم يستغرقه.

الاستثناءات المتعددة ان عطف بعضها على بعض عادت الى الاول منها. مثل: عشرة الا أربعة والا ثلاثة والا اثنين. فالباقي واحد، لانه أُخرج مجموع الاربعة والثلاثة والاثنين من العشرة.

وان لم يعطف بعضها على بعض عاد كل واحد الى ما يليه مالم يستغرقه. مثل: عشرة الا خمسة الا أربعة الا ثلاثة، فالباقي هنا ستة، لان الثلاثة مخرجة من الاربعة فالباقي واحد، وهو مخرج من الخمسة فالباقي أربعة، وهي مخرجة من العشرة.

أما اذا استغرق كل واحد ما يليه فهو باطل مثل عشرة الا عشرة. الا اذا استغرق ما يليه لكنه لم يستغرق الاول مثل: عشرة الا اثنين الا ثلاثة الا أربعة فالصحيح في هذا اخراج المجموع من الاول فيكون الباقي في هذا المثال واحداً. أي كما هو الحال في المتعاطفة.

والواردُ بعدَ جملٍ متعاطفةٍ للكلّ. وقيل: ان سيق الكلّ لغرضٍ. وقيل: إن عُطِفَ بالواو. وقال أبوحنيفة والامام للاخيرة. وقيل: مشتركٌ. وقيل بالوقف.

الاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة اختلفوا في عودته :

١ - قول أكثر العلماء هو عائد الى الكل اذا صلح لذلك ، ولم يدل دليل على خلافه .

٢ - قول بعضهم يعود الى الكل اذا سيق لغرض واحد ، والا عاد الى الاخيرة .

٣ - قول آخرين يعود الى الكل ان كان العطف بالواو بخلاف غيرها فانه للاخيرة .

٤ - قول أبي حنيفة والامام الرازي يعود الى الاخيرة مطلقا .

٥ - قول بعضهم هو مشترك بين العود الى الكل والعود الى الاخيرة ، لاستعماله في كل منهما ، فلابد من قرينة تعيّن المراد .

٦ - الوقف . وعليه فلابد من قرينة .

ويحسن هنا أن نذكر الملاحظات التالية :

الاولى - الاستثناء بعد الجمل المتعاطفة يحتمل أن يعود الى الكل ، والى الاخيرة ، والى ما عدا الاولى ، والى ما عدا الاخيرة .

الثانية - اذا وُجدت قرينة تُعيّن أحد الاحتمالات المذكورة وجب الاخذ بذلك . وهذا أمر متفق عليه .

الثالثة - الخلاف فيما اذا لم توجد قرينة .

الرابعة - من أمثلة ما وُجدت فيه قرينة في العود الى الكل قوله تعالى : (والذين لا يدْعُون مع الله إلهاً آخر) الى قوله : (إلا مَن تاب) فانه عائد الى الجميع من قوله تعالى : (ومَن يفعل ذلك يَلْقَ أثاماً) ، والقرينة هنا اسم الاشارة ، فان المشار اليه الجميع .

ومن أمثلة ما وجدت فيه قرينة في العود الى الاخيرة قوله تعالى : (ومَن قتَلَ مؤمناً خطأً) الى قوله : (إلا أن يَصّدّقوا) والقرينة هنا عودة الضمير في (يصّدّقوا) الى أهل القتيل ، وهم مذكورون في الاخيرة وهي الدية ، لا في التحرير .

وأما قوله تعالى: (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء) الى قوله: (الا الذين تابوا)، فانه عائد الى الاخيرة كذلك وهي: (وأولئك هم الفاسقون). أما الجلد فلا يسقط بالتوبة قطعا، لانه حق آدمي.

أما عوده الى الثانية وهي عدم قبول شهادتهم ففيه خلاف: عند الشافعية القائلين بالعودة الى الكل تُقبل شهادتهم اذا تابوا. وعند أبي حنيفة لا تُقبل، لان ذلك من تمام الحد، فلا يسقط بالتوبة.

والواردُ بعد مفردات أولى بالكل. أما القِران بين الجملتين لفظاً فلا يقتضي التسوية في غير المذكور حكماً، خلافاً لابي يوسف[1] والمزني[2].

سبق أن الاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة يعود الى الكل على الارجح. أما الوارد بعد مفردات متعاطفة فهو أولى بالعودة الى الكل، لعدم استقلال المفردات. مثاله: تصدق على الفقراء والمساكين وأبناء السبيل الا الفسقة منهم.

أما قرن الجملتين لفظا بعطف احداهما على الاخرى فانه لا يقتضي التسوية بينهما الا في الحكم المذكور. أما الحكم المعلوم لاحداهما من الخارج فلا تستويان فيه.

مثال ذلك: حديث أبي داود: (لا يبولنّ أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه من الجنابة). فالحكم المذكور هو النهي عن البول والاغتسال في الماء الدائم. فهما مشتركان في حكم ذلك. والحكم الذي لم يذكر هو تنجيس الماء المعلوم من الخارج أنه ثابت للبول فلا يطبق على الاغتسال من الجنابة.

وقال أبو يوسف والامام المزني انهما يشتركان فيه أيضا. لكن المزني لم يوافق أبا يوسف في نجاسة الماء بالغسل من الجنابة، وذلك لدليل آخر أقوى من القرانة بين الجملتين، وهو أن الماء لا ينجس برفع الحدث فيه من وضوء أو غسل.

---

(١) هو الامام المشهور القاضي يعقوب بن ابراهيم، صاحب أبي حنيفة. توفي سنة ١٨٢

(٢) هو الامام اسماعيل بن يحيى. وهو صاحب الامام [illegible]. وهو مصنف مختصر الام. توفي سنة ٢٦٤

٢ـ الشرط

الثاني الشرط، وهو ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجودٌ ولا عدمٌ لذاته. وهو كالاستثناء اتصالاً، وأولى بالعود الى الكل على الاصح. ويجوز اخراج الاكثر به اتفاقاً.

الثاني من المخصصات المتصلة (الشرط) وهو ما يلزم من عدمه عدم المشروط، ولا يلزم من وجوده وجودُ المشروط ولا عدمُه لذاته. وقوله (لذاته) المقصود به أنه لا يلزم ذلك من حيث ~~الشرط~~ نفس الشرط، والا فقد يلزم من وجوده وجودُ المشروط لكن لا لذات الشرط، بل لمقارنته لشيءٍ آخر، كمقارنته لوجود السبب. فوجود الحول شرط لوجوب الزكاة لكن لا يلزم من وجوده وجوب الزكاة، فاذا قارنه سببها وهو ملكُ النصاب وجبت،

وقد يلزم من عدمه عدمُ المشروط لكن لا لذاته بل لمقارنته لشيء آخر كالمانع، مثل وجود الدَين على القول بأنه مانع من وجوب الزكاة.

والشرط أولى من الاستثناء بالعود الى ~~الكل~~ الجمل التي ~~قبله~~ تتقدمه، لانه مقدم تقديرا، فمن حقه الصدارة بخلاف الاستثناء. مثال ذلك: اكرم طلبة العلم وساعد أصحابك وأحسن الى الغرباء ان حضروا.

ويجوز اخراج الاكثر به. مثاله: اكرم أصحابك ان كانوا علماء. وكان غير العلماء منهم اكثر. ولا خلاف في ذلك. اما الاستثناء ففيه ما تقدم من الخلاف.

٣ - الصفة

الثالث الصفة، كالاستثناء في العود ولو تقدمت. أما المتوسطة فالمختار اختصاصها بما وليته.

الثالث من المخصصات المتصلة (الصفة) مثل: اكرم الطلاب المجتهدين. وهي كالاستثناء في العود الى الكل عند التعدد، سواء تقدمت مثل: وقفت داري على محتاجي أولادي وأولادهم. أم تأخرت مثل: وقفت داري على أولادي وأولادهم المحتاجين. أما الصفة المتوسطة مثل وقفت داري على أولادي المحتاجين وأولادهم فالقول المختار عودتها الى ما قبلها دون مابعدها. فالوقف في المثال المذكور على المحتاجين من الاولاد دون غير المحتاجين منهم. وعلى أولادهم سواء كانوا محتاجين أم لا.

---

٤ - الغاية

الرابع الغاية، كالاستثناء في العود، والمراد غاية تقدمها عموم يشملها لو لم يأت، مثل: (حتى يعطوا الجزية). وأما مثل (حتى مطلع الفجر) فلتحقيق العموم. وكذا: قطعت أصابعه من الخنصر الى البنصر.

الرابع من المخصصات المتصلة (الغاية) والمراد بها هنا غاية تقدمها عموم يشملها لو لم تذكر، كقوله تعالى: (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله) الى قوله: (حتى يعطوا الجزية)، فلو لم تذكر لوجب قتالهم أعطوا الجزية أم لم يعطوها. وأما الغاية التي لا يشملها العموم لو لم تذكر فليست للتخصيص، بل لتحقيق العموم. كما في قوله تعالى: (سلام هي حتى مطلع الفجر)، فالليلة شاملة لجميع أجزائها وتنتهي بطلوع الفجر، والفجر ليس جزءاً منها. فهو غير داخل فيها، سواء ذكرت الغاية أم لم تذكر، لكن ذكرها أفاد أن الحكم يعم جميع أجزاء الليلة.

فلا يحتمل أن يكون المقصود بعضها .

ومن ذلك قولهم : قطعت أصابع فلان من الخنصر الى البنصر ، فهو لتحقيق العموم أيضا ، فلا يحتمل أن المقطوع بعض الاصابع .

وأوضح منه من ذلك ما لو قال : من الخنصر الى الابهام أو بالعكس ، لان العادة أن تحسب الاصابع كذلك أما ما ذكره فعلى انه الخنصر فالابهام فالسبابة فالوسطى فالبنصر .

وذكر المصنف مثالين لتحقيق العموم ، أحدهما ما لا تدخل الغاية في المغيا وهو حتى مطلع الفجر . وثانيهما ما تدخل فيه وهو مثال الاصابع .

---

٥ - بدل البعض من الكل

الخامس بدل البعض من الكل . ولم يذكره الاصوليون . وصوّبهم الشيخ الامام .

الخامس من المخصصات المتصلة (بدل البعض من الكل) مثل : أكرم الناس العلماء منهم ، والمصنف يقول ان البدل المذكور لم يذكره الاصوليون . وقد ذكره ابن الحاجب . ووالد المصنف صوّب من لم يذكره ، لان المبدل منه في نية الطرح ، واذا كان كذلك فلا محل يخرج منه ، فلا تخصيص . والواقع أن المقصود بكونه في نية الطرح أنه غير معتمد عليه ، لا أنه ينبغي طرحه . وعلى هذا يكون لذكره وجه . ومثل بدل البعض بدل الاشتمال ، مثل : أعجبني زيد علمه .

المخصِّص المنفصل

القسمُ الثاني المنفصلُ. يجوز التخصيص بالحسِّ والعقلِ، خلافاً لشذوذٍ. ومَنَعَ الشافعيُّ تسميتَه تخصيصاً.

القسم الثاني من المخصِّصات المخصص المنفصل، وهو ما يستقل بنفسه، سواء كان لفظا كما في تخصيص الكتاب بالكتاب، أم غير لفظ كالتخصيص بالعقل أو الحس. واقتصر بعض الأصوليين على العقل، لأن ما يُدرَك بالحس انما يحكم به العقل.

مثال التخصيص بالعقل قوله تعالى: (الله خالقُ كل شيءٍ) وقوله: (والله على كل شيءٍ قدير). فالعقل يُدرك أن المقصود ما عدا الله تعالى لاستحالة كونه تعالى مخلوقا ومقدورا. وهذا مبني على صحة اطلاق لفظ الشيء عليه سبحانه. وفي ذلك خلاف معروف.

ومثال التخصيص بالحس قوله تعالى في الريح التي سخرها على قوم عاد: (تدمّر كلَّ شيءٍ)، فالحس يدرك أنها لم تدمر السماء مثلا.

وشذ بعضهم بالقول ان العقل لا يخصِّص. قالوا ان ما نفاه العقل لم يتناوله العام، اذ لا تصح ارادته.

والامام الشافعي لا يسمي هذا تخصيصا، لأن ما يخصصه العقل غير مراد من حيث الحكم، أي لا تصح ارادته. أما من ناحية اللفظ فهو عام. وبهذا يختلف هذا القول عن القول الشاذ السابق.

والخلاف بين الشافعي وغيره لفظي، أي عائد الى التسمية، لان الكل متفقون على التخصيص بالعقل الامن شذ. هم يسمونه تخصيصا والشافعي لا يسميه.

والاصحّ جوازُ تخصيص الكتاب بالكتاب، والسنة بها، وبالكتاب، والكتابِ بالمتواترة، وكذا بخبر الواحد عند الجمهور. وثالثها إن خُصَّ بقاطع. وعندي عكسه. وقال الكرخي: بمنفصل. وتوقف القاضي.

الاصح أنه يجوز تخصيص ما ورد في آيات الكتاب من العموم بآيات أخرى. ومن ذلك قوله تعالى: (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثةَ قروءٍ) فهذا عام في المطلقات سواء كن حوامل أم لا، فخُصّ الحوامل بقوله تعالى: (وأولات الاحمال أجَلُهن أن يضعن حملهن). وقيل لا يخص الكتاب بالكتاب لقوله تعالى: (وأنزلنا اليكَ الذكرَ لتبيّنَ للناس ما نزل اليهم). فعُنيه تخصيص الرسول بالبيان، والتخصيص بيان. والجواب أن ذلكَ واقع، ومنه آيتا العدة المتقدمتان.

والاصح جواز تخصيص السنة بالسنة، ومن ذلك حديث الصحيحين: (فيما سقت السماءُ العشر)، فهو عام في كثير القليل وقليله، وقد خُصّ بحديث الصحيحين أيضاً: (ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة).

وقيل لا تخص السنة بالسنة، لان الله تعالى قصر بيان الرسول على الكتاب. والجواب الوقوع كما في الحديثين المذكورين.

والاصح جواز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة، بل هذا

والاصح جواز تخصيص السنة بالكتاب. واستدلوا على وقوع ذلك بالحديث الذي رواه الحاكم وغيره: (ما قطع من حي فهو ميت) فانه مخصوص بقوله تعالى: (ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها) وقيل لا يجوز ذلك لان السنة مبينة للقرآن فلا يكون القرآن مبينا للسنة. صح

متفق عليه على ما قال الآمدي . أما تخصيص الكتاب بخبر الواحد ففيه أقوال :

١ - قول الجمهور انه جائز ، سواء كان العام قد خص قبل ذلك بقاطع أم لا ، بمنفصل أم لا .

٢ - قول بعضهم هو غير جائز مطلقا ، اذ لا يجوز ترك القطعي بالظني .

٣ - قول عيسى بن أبان هو جائز ان كان العام قد خص قبل ذلك بقاطع كالعقل ، لضعف دلالته على العموم حينئذ ، بخلاف غيره .

٤ - قول المصنف هو جائز ان خص بظني لا قطعي ، لان المخصوص بقاطع كأنه لم يتناوله العام ، بخلاف ما خُصّ بظني .

٥ - قول الكرخي الحنفي : يجوز ان كان قد خص بمخصص منفصل ، لضعف دلالته على العموم حينئذ ، بخلاف ما لم يخص او خُص بمتصل .

٦ - توقف (الآمدي) القاضي الباقلاني

ومما استدل به الجمهور على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد قوله تعالى : (يوصيكم اللهُ في أولادكم) الآية . فهذا شامل للولد المؤمن والولد الكافر . فخصّ بحديث الصحيحين : لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم .

وبالقياس خلافا للامام مطلقا ، وللجبائي ان كان خفيا ، ولابن أبان[1] ان لم يُخَصّ مطلقا ، ولقوم ان لم يكن أصله مخصصا من العموم ، وللكرخي ان لم يُخَصّ بمنفصل ، وتوقف امام الحرمين .

والاصح جواز تخصيص الكتاب والسنة بالقياس المستند الى نص خاص ولو خبرَ واحد .

ويمكن التمثيل لذلك بقوله تعالى : (وأحلّ اللهُ البيعَ) ، وورد نص (~~[illegible]~~) بتحريم بيع البر بالبر نسيئةً ، ثم قسنا الارز على البر بجامع الاقتيات في كل منهما . هل يكون بيع الارز بالارز مخصصا

(١) هو الامام عيسى بن أبان . ان فقيها حنفيا . تولى القضاء عشرين سنة . له مصنفات . توفي سنة ٢٢١

لعموم النص الاول الوارد بحل البيع . فى ذلك أقوال :

١- قال بجوازه أكثر العلماء ، ومنهم الائمة الاربعة .

٢- قال الامام الرازى : لايجوز ذلك مطلقا ، حذرا من تقديم القياس الظنى على النص القطعى .

٣- قال أبو على الجبائى المعتزلى : يجوز اذا كان القياس جَليّاً ، كقياس الارز على البر ، بخلاف الخفى كقياس التفاح على البر .

قال الشارح المحلى ان الجبائى يمنع ذلك مطلقا . أما القائل بالتفصيل المذكور فابن سريج .

٤- قال عيسى بن أبان الحنفى : يجوز اذا كان العام قد خُصّ قبل ذلك ، بخلاف مالم يُخص .

٥- قال قوم : لايجوز الا اذا كان أصل القياس (أى المقيس عليه) مخصَّصا من العموم ، اذ هو حينئذ كأنه قد خص بنص ، بخلاف مالم يخص أو خُصّ غيرُ أصله .

٦- قال الكرخى الحنفى : يجوز ان كان الاصل قد خص بمخصّص منفصل ، لضعف دلالته حينئذ ، اذ هو مجاز فى الباقى ، بخلاف مالم يخص أو خص بمتصل .

٧- توقف امام الحرمين .

وبالفحوى . وكذا دليل الخطاب فى الارجح .

ويجوز التخصيص بالفحوى ، وهو مفهوم الموافقة (الأولى) . فلو قيل كل من دخل الدار فاضربه . ثم قيل : ان دخل زيد الدار فلا تقل له أُفٍّ . فهذا دال بالفحوى على النهي عن ضرب زيد ، فيخص به عموم القول الاول .

والارجح أن دليل الخطاب، وهو مفهوم المخالفة يجوز التخصيص به.
مثاله حديث ابن ماجه: (الماء لا ينجسه شيء)، فهذا عام في كثير الماء وقليله، وورد في حديث ابن ماجه وغيره: (اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً) فان مفهومه المخالف أن ما كان دون القلتين يحمل الخبث. فيخص به عموم الحديث الاول، ليكون الماء الذي لا ينجسه شيء هو ما كان قلتين فاكثر. بخلاف ما كان دونهما.

ويجوز التخصيص بفعله عليه السلام وتقريره على الاصح.

والاصح جواز تخصيص العام بفعل النبي صلى الله عليه وسلم وبتقريره. كما لو قال: الوصال حرام على كل مسلم. ثم واصل هو، أو أقر شخصا على الوصال. فتكون حرمة الوصال خاصة بغيره وبغير من أقره. وقيل ان ذلك لا يخصص بل يعتبر نسخا للنص المذكور.

والاصح أن عطف العام على الخاص لا يُخصِّص، ورجوعَ الضمير الى البعض.

والاصح أن عطف العام على الخاص لا يخصص العام. كما لو قيل: لا يُقتل الذميُّ بحربي ولا المسلم بكافر. الاول خاص بالحربي، والثاني عام في كل كافر. فيبقى هذا على عمومه على الاصح.

وكذا عطف الخاص على العام لا يخصص العامَّ المعطوفَ عليه، كما في حديث أبي داود: لا يُقتل مسلم بكافر ولا ذو عهدٍ في عهده. أي لا يقتل ذو عهد بكافر حربي، للاجماع على قتله بغير الحربي. وقد تقدم ما له صلة

بهذا في مسألة (العطف على العام لا يقتضي العموم) .

والاصح أن رجوع الضمير الى بعض العام لا يخصص ذلك العام . وقيل يخصصه . مثاله قوله تعالى : (والمطلقات يتربصن بأنفسهن) مع قوله تعالى : (وبعولتهن أحق بردهن) . فالضمير في (بعولتهن) راجع الى الرجعيات من المطلقات . وهذا خاص . والمطلقات في الاولى عام في الرجعيات والبوائن . فيبقى هذا على عمومه . وعلى القول بالتخصيص يكون المراد بالمطلقات المأمورات بالتربص الرجعيات فقط .

ومذهب الراوي لا يخصص ، ولو صحابيا . وذكر بعض أفراد العام لا يخصص .

والاصح أن مذهب الراوي لا يخصص النص العام الذي رواه . ولو كان الراوي صحابيا . وقيل يخصصه ان كان صحابيا ، والا فلا .

مثال ذلك حديث البخاري من رواية ابن عباس : (من بدل دينه فاقتلوه) فهذا نص عام في المرتد رجلا كان أم امرأة . وروي عن ابن عباس نفسه أنه كان لا يرى قتل المرأة المرتدة . فمذهبه هذا لا يخصص عموم الحديث الذي رواه على الاصح .

والاصح أن ذكر بعض أفراد العام بحكم معين لا يخصص ذلك العام بالحكم المذكور . مثاله حديث مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بشاة ميتة فقال : هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به . فقالوا : انها ميتة . فقال : انما حرم أكلها . وحديث الترمذي وغيره : أيما إهاب دبغ فقد طهر . فالاول خاص باهاب الشاة الميتة ، والثاني عام في اهاب كل ميتة . فعلى الاصح لا يكون الخاص مخصصا للعام المذكور .

بل يبقى على عمومه ، لأن الخاص وافق العام في حكمه فلا تعارض بينهما ، وحيث لا تعارض عمل بهما ، فلا تخصيص .

وخالف بعضهم فجعله مخصصاً . وعلى هذا فإن اهاب الميتة الذى يطهر بالدباغ انما هو اهاب الشاة دون غيرها أو اهاب المأكول من الحيوانات دون غيرها .

وأن العادة بترك بعض المأمور تخصص ان أقرها النبيّ صلى الله عليه وسلم أو الإجماع . وأن العام لا يُقصر على المعتاد ولا على ما وراءه ، بل تُطرح له العادة السابقة . وأن نحو : (قضى بالشفعة للجار) لا يعمّ ، وفاقاً للأكثر .

اذا ورد في الشرع نص عام بايجاب شئ أو تحريمه وكانت عادة الناس قد جرت بترك بعض ذلك الواجب ، أو فعل بعض ذلك الحرام . فهل تؤثر هذه العادة بتخصيص النص العام أو لا تؤثر . في ذلك أقوال :

١ - تخصص مطلقاً ، ان أقرها النبي صلى الله عليه وسلم أو جرت في زمنه من غير انكار ، فان ذلك يعتبر اجماعا . وان لم تكن كذلك فلا تخصص .

٢ - لا تخصص مطلقاً ، لان عمل الناس ليس حجة شرعية ،

مثال ذلك ما لو كانت العادة جارية بتناول البر مثلا ، ثم ورد نص بالنهي عن بيع الطعام بجنسه متفاضلا . فعلى القول بالتخصيص يخصص النهي بما عدا البر . وعلى القول بعدم التخصيص يبقى على عمومه ،

ولو كانت العادة جارية ببيع البر بجنسه متفاضلا ثم ورد نهي عن بيع الطعام بجنسه متفاضلا ، فالاصح أن العام يبقى على عمومه ،

والفرق بين المسألتين أن المعتاد في الاولى غير داخل في العام ، اذ المعتاد التناول والعام البيع . أما الثانية فالمعتاد فيها داخل في

العام ، لانه البيع في النص والعادة .

والاصح أن مثل قول الصحابي ان النبي صلى الله عليه وسلم (قضى بالشفعة للجار) لايعم كل جار ، لان ظهور العموم انما هو بحسب ظن القائل ، ولا يلزمنا اتباعه فيه . ومثله قول أبي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الغرر . فالاحتمال المذكور موجود هنا ، أي احتمال النهي عن غرر خاص كما احتمل الاول القضاء بالشفعة لجار خاص .

(مسألة)

جوابُ السائلِ غيرُ المستقلِّ دونَه تابعٌ للسؤال في عمومه . والمستقلّ الاخصُّ جائزٌ اذا أمكنت معرفةُ المسكوتِ . والمساوي واضحٌ .

جواب السائل الذي لا استقلال له بدون السؤال تابعٌ للسؤال في عمومه وخصوصه . مثال العموم حديث الترمذي وغيره أن النبي صلى الله عليه وسلم سُئل عن بيع الرُّطَب بالتمر فقال : أينقص الرطب اذا يبس؟ قالوا : نعم ، قال : فلا اذنْ . أي فلا يباع . فالسؤال عام في كل رطب والجواب غير مستقل فيكون عاما كالسؤال .

ومثال الخصوص مالو قال قائل للنبي صلى الله عليه وسلم : توضأتُ من ماء البحر ، فقال يجزئك . فالسؤال خاص بماء البحر ، والجواب غير مستقل ، فيكون الجواب خاصا بماء البحر كالسؤال .

أما الجواب المستقل بنفسه ففيه ثلاث حالات وهي :

١ - أن يكون الجواب أخص من السؤال ، وهذا اما أن يكون بالامكان معرفة حكم المسكوت عنه ، كما لو قال قائل : ماذا على

من أفطر في نهار رمضان من غير عذر؟ فيقال له: من جامع في نهار رمضان فعليه كفارة. فالمفهوم من (جامع) أنه خاص بذلك وأنه لا كفارة بغير الجماع. وان لم يمكن معرفة حكم المسكوت عنه فهذا غير جائز، اذ لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

٢ - أن يكون الجواب مساويا للسؤال في عمومه وخصوصه. والامر فيه واضح، أي في كونه تابعا للسؤال. مثاله أن يقال: ماذا على من جامع في نهار رمضان؟ فيجاب بأن من جامع في نهار رمضان فعليه كفارة،

٣ - أن يكون الجواب أعم من السؤال وحكمه هو الآتي:

والعامُّ على سببٍ خاصٍّ معتبرٌ عمومُه عند الاكثر. فان كانت قرينةُ التعميم فأجدر.

العام الوارد على سبب خاص مثل حديث الترمذي وغيره: قيل يا رسول الله أنتوضأُ من بئر بُضاعةَ، وهي بئرٌ يُلقى فيها الجِيَفُ ولحومُ الكلاب والنتنُ؟ فقال: ان الماء طهور لا ينجسه شئٌ. فالسؤال خاص بماء بضاعة، والجواب عام في المياه. في ذلك قال اكثر العلماء: يُعتبرُ عمومُ الجواب، نظراً الى عموم لفظه. وقيل: يُقصر على السؤال لانه ورد فيه. أما غيره فمسكوت عنه، ويُطلب من دليل آخر.

وما تقدم اذا لم توجد قرينة على العموم، فان وجدت فعموم الجواب أولى بالاعتبار. مثاله قوله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)، وسبب نزولها - على ما قيل - رجل سرق رداء صفوان. والقرينة الدالة على العموم هنا ذكر السارقة، مما يدل على أنه لم يرد بالسارق ذلك الرجل فقط.

وصورةُ السبب قطعيةُ الدخولِ عند الأكثر، فلا تُخَصّ بالاجتهاد. وقال الشيخُ الإمامُ: ظنية. قال: ويقرُبُ منها خاصٌّ في القرآن تلاه في الرسم عامٌّ للمناسبة.

الصورة التي هي سبب ورود النص العام كما في بئر بُضاعة في الحديث المتقدم قطعيةُ الدخول، فلا يجوز اخراجُها بالاجتهاد. وقال الشيخ والد المصنف وغيره هي ظنية الدخول. واذا كانت كذلك جاز اخراجها بالاجتهاد. وقال: ويقرب من الصورة المذكورة في كونها ظنية الدخول ما اذا ورد في القرآن خاص وتلاه في رسم المصحف عام، للمناسبة بينهما، وان كان ترتيبه لا على النزول كما هو معلوم. قال الله تعالى: (ألم ترَ الى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت) الآيةَ. فهذا خاص بأمانة خاصة هي بيان صفة النبي صلى الله عليه وسلم. ورد بعد هذه الآية في ترتيب المصحف قولُه تعالى: (ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها) وهذا عام في كل أمانة، وقع بعد ذلك الخاص. فصورة الخاص هنا ظنية الدخول في العموم عند والد المصنف. ولم يَرِد العام هنا بسببه الخاص لذلك قال ويقرب منها.

ذكر أهل التفسير أن قوله تعالى: (الم تر الى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب) الآية اشارة الى كعب بن الاشرف اليهودي وأمثاله الذين حرضوا المشركين على الاخذ بثأر قتلاهم ببدر. فسألهم المشركون: مَن أهدى سبيلا نحن أم أصحاب محمد وأصحابه؟ فقال لهم اليهود: أنتم أهدى سبيلا! مع أن اليهود يعلمون صفة النبي صلى الله وسلم وقد أخذ عليهم العهد ببيان ذلك، فكان أمانة لازمة.

قلنا فى ترتيب المصحف. أما فى النزول فان العام نزل بعد ذلك الخاص بحوالى ست سنين، فقد نزل الخاص فى السنة الثانية للهجرة، ونزل العام فى السنة الثامنة، أى عام الفتح.

(مسألة)

ان تأخر الخاصُ عن العمل نَسَخَ العامَّ، والاخَصَّصَ. وقيل: ان تقارنا تعارضا فى قَدْرِ الخاصِّ كالعامَّين. وقالت الحنفية وامام الحرمين: العامُّ المتأخر ناسخٌ للمتقدم. فان جُهِلَ فالوقفُ أو التساقطُ. وان كان عاما من وجهٍ فالترجيحُ. وقالت الحنفية: المتأخرُ ناسخٌ.

اذا ورد عام وبعد وقت العمل بموجبه، ورد خاص معارض له فانّ هذا الخاص ناسخ للعام بالنسبة لما تعارضا فيه. مثاله قوله تعالى: (اقتلوا المشركين) ثم ورد النهي عن قتل أهل الذمة فان هذا ينسخ الامر بقتلهم الذى دل عليه عموم المشركين.

وان لم يكن كذلك، بل تأخر ورود الخاص عن الخطاب بالعام دون وقت العمل، أو تأخر العام عن الخاص مطلقا أو تقارنا، بأن ورد أحدهما بعد الآخر مباشرة، ففى كل ذلك يكون الخاص مخصصا للعام. وقيل: ان تقارنا تعارضا فى القدر الذى دل عليه الخاص. وعلى هذا يكونان كنصين مختلفين فلا بد من مرجح. ورد العلماء على هذا القول بأن الخاص أقوى دلالةً من العام على ذلك البعض، وهذا كافٍ فى ترجيحه، فلاحاجة الى مرجح من خارج.

وقالت الحنفية وامام الحرمين: المتأخر ناسخ للمتقدم خاصا كان المتأخر أم عاما.

فأن جهل التاريخ وجب اما التوقف عن العمل بواحد منهما أو تساقطهما ، لاحتمال كل منهما أن يكون منسوخا .

مثال العام الامرُ بقتل المشركين ، والخاص النهي عن قتل أهل الذمة . ورد العلماء على ذلك بأن هناك فرقا بين تأخّر العام وتأخر الخاص . فانّ العمل بالخاص اذا تأخر لا يُلغي العمل بالعام ، بخلاف العكس .

وان كان كل منهما عاما من وجه خاصا من وجه آخر وجب الترجيح بمرجح من خارج . سواء تقارنا أم تأخر أحدهما عن الآخر . وسواء عُلِمَ المتأخر أم جُهِل . وقالت الحنفية : المتأخر ناسخ للمتقدم . ولهم في ذلك قول آخر وهو أن المتأخر ناسخ في القدر الذى تعارضا فيه ، لان الحنفية يشترطون للقول بالتخصيص المقارنةَ .

مثال ذلك حديث البخارى : من بدّل دينَه فاقتلوه . وحديث الصحيحين أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل النساء . فالاول عام في الرجال والنساء والثاني خاص بالنساء ، لكنه عام في المرتدات وغير المرتدات .

المطلق والمقيّد

المطلق : الدالُّ على الماهية بلا قيدٍ ، وزعم الآمدى وابنُ الحاجب دلالتَه على الوحدة الشائعة ، تَوَهَّماه النكرةَ .

المطلق هو الدال على الماهية بلا قيد من وحدةٍ أو غيرها ، وزعم

الآمدي وابن الحاجب أنه يدل على الوحدة الشائعة. كذا قال المصنف.

والذي قاله الآمدي في تعريف المطلق انه عبارة عن النكرة في سياق

الاثبات. والذي قاله ابن الحاجب انه مادل على شائع في الافراد.

ولم يقيده بالوحدة واحد منهما. لكن ماذكره المصنف لازم من قولهما.

فالوحدة بعض معنى النكرة الوارد في تعريف الآمدي، ومعنى الشيوع

في تعريف ابن الحاجب.

ومعلوم أن اللفظ في المطلق والنكرة واحد، والفرق بينهما

اعتباري، فهو مطلق اذا اعتُبرت دلالته على الماهية بلا قيد، وهو

نكرة اذا اعتبرت دلالته على الوحدة الشائعة. والآمدي

وابن الحاجب وكثيرون لايرون دلالة المطلق على الماهية كما يراها المصنف

وآخرون كما سترى.

ومن ثَمَّ قالا: الامر بمطلق الماهية أمرٌ بجزئيٍّ، وليس بشيءٍ. وقيل:

بكلِّ جزئيٍّ. وقيل: إذْنٌ فيه.

أي من أجل أن الآمدي وابن الحاجب يريان دلالة المطلق على

الماهية وتوهما النكرة قالا ان مطلق الماهية أمر كلي يستحيل

وجوده في الخارج، لذلك ينصرف الامر بالماهية الى جزئي من جزئياتها.

وعلى سبيل المثال للتوضيح نقول ان الامر بالضرب مطلقا بلا قيد

ينصرف الى الضرب باليد أو السوط أو غيرهما، لان المقصود وجود

ماهية الضرب، ولا وجود للماهية، فينصرف الامر بها الى ايجاد

جزئي. ويقول المصنف ان قولهما هذا ليس بشيء، فان الماهية

توجد بجزئي من جزئياتها، لانه جزؤها، وجزء الموجود موجود.

واذا أمكن وجود الجزء أمكن وجود الكل .

لكن المحققين يقولون ان الماهية الكلية يستحيل وجودها فى الخارج ، وهذا الجزئى الموجود فى الخارج محسوس . والمحسوس صورة للماهية لا نفسها .

وقيل الامر بمطلق الماهية أمر بكل جزئي من جزئياتها ، لان عدم التقييد يُشعر بالتعميم . ولا يعني وجوب الاتيان بالكل ، بل الاكتفاء بواحد أيّ واحد .

وقيل الامر بالماهية اذن بكل جزئى ، على معنى تخيير المكلف أن يفعل هذا أو ذاك . واذا فعل واحداً خرج عن العهدة .

(مسألة)

المطلقُ والمقيّدُ كالعام والخاص ، وانهما ان اتّحد حكمُهما وموجِبُهما وكانا مثبتين وتأخر المقيدُ عن وقت العمل بالمطلق فهو ناسخٌ ، والا حُمِلَ المطلقُ عليه . وقيل : المقيدُ ناسخٌ ان تأخّرَ . وقيل : يُحمَلُ ~~المطلقُ على~~ المقيد على المطلق . وان كانا منفيين فقائلُ المفهوم يقيده به . وهى خاصٌ وعامٌ . وان كان أحدُهما أمراً والآخر نهياً فالمطلقُ مقيدٌ بضدِّ الصفة . وان اختلف السبب فقال أبو حنيفة : لا يُحمل . وقيل : يُحمل لفظاً . وقال الشافعى قياساً . وان اتحد الموجِبُ واختلف حكمهما فعلى الخلاف . والمقيدُ بمتنافيين يُستغنى عنهما ان لم يكن أولى بأحدهما قياساً .

المطلق والمقيد كالعام والخاص ، فما جاز تخصيص العام به مما تقدم جاز تقييد المطلق به .

ويزيد المطلق والمقيد على العام والخاص بأمور وهى :

المطلق والمقيد اما أن يتحد الحكم والسبب فيهما ، وحينئذ اما أن يكونا

مثبتين أو منفيين . واما أن يتحد الحكم ويختلف السبب أو بالعكس ،
فهذه أربع حالات . وهناك حالة خامسة وهي في المقيدين مع المطلق .
الحالة الاولى - وهي اتحاد الحكم والسبب مع كون المطلق والمقيد مثبتين ،
ففي هذه الحالة ان تأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو للمطلق
بالنسبة لما دل عليه القيد ، وان لم يتأخر عن ذلك ، بل عن وقت الخطاب
بالمطلق ، أو تأخر المطلق أو تقارنا أو جهل التاريخ ففي كل ذلك
يحمل المطلق على المقيد ، جمعاً بين الدليلين . وقيل المقيد ناسخ ان
تأخر عن وقت الخطاب كما هو الحكم لو تأخر عن وقت العمل . وقيل يُحمل
المقيد على المطلق ، ومعنى هذا أن يُلغى القيد .
الحالة الثانية — وهي اتحاد الحكم والسبب مع كون المطلق والمقيد
منفيين ، فالقائل بمفهوم المخالفة يقيد المطلق بالمقيد . والمسألة على
هذا عام وخاص ، لان المطلق وقع بعد نفي فهو عام ، والمقيد خاص .
وان كان أحدهما أمرا والآخر نهيا فالمطلق مقيد بضد الصفة التي
وصف بها المقيد ، ليجتمعا . سواء كان المقيدُ النهيَ مثل: اذبح شاةً ،
لاتذبح شاةً هزيلة ، أم كان المقيد الامر مثل: اذبح شاة سمينة ،
لاتذبح شاة . ليكون : اذبح شاة سمينة ، لاتذبح شاة هزيلة .
الحالة الثالثة — اتحاد الحكم واختلاف السبب مثل ما ورد
في كفارة الظهار (فتحرير رقبة) بالاطلاق ، وفي كفارة القتل : (فتحرير
رقبة مؤمنة) بالتقييد . فالحكم الكفارة والسبب الظهار في الاولى ،
والقتل في الثانية . قال الامام أبو حنيفة : لايحمل المطلق على
المقيد ، بل يبقى على اطلاقه ، لاختلاف السبب . وقيل : يحمل
المطلق على المقيد لفظا من غير حاجة الى جامع بينهما . وقال

الامام الشافعي : يحمل عليه قياساً . والجامع حرمة الظهار والقتل .

الحالة الرابعة - اختلاف الحكم واتحاد السبب . وهذا فيه الاختلاف المذكور في الحالة الثالثة . ومثاله ما ورد في التيمم من مسح الايدي بالاطلاق ، وفي الوضوء بالتقييد الى المرافق . فالسبب هنا هو الحدث وهو واحد فيهما ، والحكم مختلف وهو المسح في التيمم والغسل في الوضوء .

أما الحالة الخامسة التي أشرنا اليها فهي ورود المقيد في موضعين بشيئين مختلفين ، وقد أطلق في موضع ثالث . فهنا يستغني المطلق عن التقييد فيبقى على اطلاقه . مثاله ما ورد في قضاء صيام رمضان : (فعدةٌ من أيام أخر) بالاطلاق . وفي كفارة الظهار : (فصيام شهرين متتابعين) مقيداً بالتتابع . وفي صيام التمتع بالحج : (فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم) بالتفريق .

الا اذا كان المطلق أولى بالتقييد بأحدهما من حيث القياس ، كأن وُجدَ الجامع بين المطلق وبين أحد المقيدين فانه يتقيد به ، بناءً على الراجح من أن الحمل قياسي . مثاله ما ورد في صيام كفارة اليمين بالاطلاق ، وفي كفارة الظهار بالتتابع وفي صيام التمتع بالحج بالتفريق . فيتقيد صيام كفارة اليمين بما قُيد به صيام كفارة الظهار ، لان اليمين منهي عنه كالظهار ، بخلاف التمتع بالحج . وقيل يبقى على اطلاقه كما في قضاء صيام رمضان .

الظاهر والمؤوّل

الظاهرُ ما دلّ دلالةً ظنيةً. والتأويل حملُ الظاهر على المحتمل المرجوحِ. فان حُمِلَ لدليلٍ فصحيحٌ. أولما يُظَنّ دليلاً ففاسدٌ. أولاشيءٍ فلعبٌ.

الظاهر لفظ يدل على معناه دلالة ظنية، أى راجحة، ويحتمل المعنى المرجوح. فلفظ أسد راجح فى الحيوان المفترس المعروف ومرجوح فى الرجل الشجاع. أى انه لم تكن قرينة.

والتأويل حمل الظاهر على المعنى المرجوح. وهو صحيح ان كان لدليل، وفاسد ان كان لما يُظَنّ دليلا مع انه فى الواقع ليس كذلك.
أما اذا كان حمله على المرجوح لا لدليل ولا لما يظن دليلا فهو لعب.

ومن البعيد تأويل (أمسِكْ) على ابتدئ. و(ستين مسكيناً) على ستين مدا. و (أيّما امرأةٍ نكحت نفسها) على الصغيرة والامة والمكاتبة. و (لاصيام لمن لم يُبَيّت) على القضاء والنذر. و (ذكاةُ الجنين ذكاة أمّه) على التشبيه. و (انما الصدقات) على بيانِ المصرفِ. و (مَن مَلَكَ ذارحم) على الاصول والفروع. و (السارق يسرق البيضة) على الحديد. و (بلال يشفع الاذان) على أن يجعله شفعاً لِأذان ابنِ أمّ مكتوم.

التأويل قريب وبعيد، فالقريب ما يترجح على الظاهر بأدنى دليل،

بخلاف البعيد .

ومن التأويل القريب تأويل قوله تعالى : (اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا) الآية . فانها بظاهرها تدل على الامر بالوضوء حال التلبس بالقيام الى الصلاة والدخول فيها . لكن الشرط يُطلب تحصيله قبل التلبس بالمشروط . لذلك أوّلوا القيام بالعزم عليه .

وذكر المصنف تسعة أمثلة للتأويل البعيد ، وهي :

١- ورد في حديث الترمذي وغيره قول النبي صلى الله عليه وسلم لمن أسلم وله عشر نسوة : أمسك عليك أربعاً وفارق سائرهن . فظاهره أن يبقي أربعا ويفارق الباقيات ، سواء عقد عليهن معاً أم مرتباً ، كما سبق ذكر هذا . وقال الحنفية : المراد ابتدئ العقد على أربع ، أي جدد العقد على أربع . وهذا تأويل بعيد ، لان معنى الامساك الاستدامة . ثم يبعد أن يخاطب حديث عهد بالاسلام بأمسك ويراد ابتدئ .

٢- ورد في الكفارة : (فاطعام ستين مسكينا) وظاهره واضح لايحتاج الى تأويل . وأوّله الحنفية باطعام طعام ستين مسكينا ، وأجازوا دفع ستين مداً من الطعام لمسكين واحد . وهذا بعيد ، لان فيه اعتبار شئ لم يرد في النص وهو تقدير (طعام) . والغاء ما ورد من عدد المساكين ، أي عدد من يُعطى .

٣- ورد في حديث أبي داود وغيره حول منع المرأة أن تتولى عقد نكاحها بنفسها : (أيّما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل) وهذا واضح . وأوّله الحنفية على أن المراد

بالمرأة الصغيرة أو الامة أو المكاتبة . وأجازوا لغيرهن أن يعقدن على أنفسهن بدون اذن الولي . وهذا بعيد ، لان ظاهره المنع مطلقا .

٤ - ورد في حديث أبي داود والترمذي : (لا صيام لمن لم يُبيِّت النيّة من الليل) ، فانه يدل بظاهره على وجوب تبييت نية الصيام مطلقا . وحمله الحنفية على صيام النذر والقضاء دون غيرهما ، وهذا بعيد ، لان الصيام في الحديث ورد بعد نفي وهو نكرة فيعم . نعم ورد نصّ بجواز النية في النهار لصيام النفل خاصة .

٥ - ورد في حديث ابن حِبّان وغيره : (ذكاة الجنين ذكاة أمه) ، فظاهره أن ذكاة الام ذكاة للجنين ، أي يكتفى بذكاتها عن ذكاته فيما اذا وجد ميتا . وهذا عند الشافعية وغيرهم ، حتى عند صاحبي أبي حنيفة . ويؤيد ذلك رواية البيهقي : ذكاة الجنين في ذكاة أمه . وحمله أبو حنيفة على التشبيه ، أي ذكاته كذكاة أمه . فيجب أن يذكى . وهذا بعيد .

٦ - قال الله تعالى : (انما الصدقات للفقراء والمساكين) الآية ، فظاهرها استيعاب الاصناف الذين تدفع لهم الزكاة . وحمله الحنفية على بيان مصرف الزكاة ، أي انها تصرف لهؤلاء دون غيرهم ، فيجوز صرفها لبعضهم . وهذا بعيد .

٧ - ورد في الصحيحين : (لَعَنَ اللهُ السارقَ يسرق البيضةَ فتُقطَعُ يدُه ، ويسرق الحبلَ فتُقطَعُ يدُه) . أوّله بعضهم بحملِ البيضةِ على بيضة الحديد التي يجعلها المحارب على رأسه ، أي الخوذة ، وحملِ الحبلِ على حبل السفينة ، ليكون المسروق نصابا لقطع اليد . مع أن ظاهر معناه أن السارق يسرق بيضة الدجاجة ويسرق الحبل التافه فيجره ذلك على سرقة ما يساوي نصابا فتُقطَع يده .

٨ - ورد عند أصحاب السنن الحديث : (مَن مَلَكَ ذا رحمٍ محرمٍ

فهو حر) ، ظاهره أنه عام في كل ذي رحم محرم . لكن الشافعية أوّلوه قصروه على الأصول والفروع دون غيرهم . وهذا بعيد .

٩- ورد في الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وسلم أُمِرَ بلالاً أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة . ظاهره تثنية ألفاظ الأذان وإفراد كلمات الإقامة . فحمله الحنفية على أن المراد جعل الأذان شفعا لأذان ابن أم مكتوم . وكان بلال يؤذن قبله لصلاة الصبح . والتأويل المذكور بعيد . ثم لو كان المقصود ذلك لكان المأمور به ابن أم مكتوم لأنه الذي يؤذن ثانيا .

المجمل

> المجمَلُ ما لم تتضح دلالتُه ، فلا إجمالَ في آية السرقة ونحو حُرِّمَتْ عليكم أمهاتُكم ، امسحوا برؤوسكم ، لا نكاح إلا بولي ، رُفِعَ عن أمتي الخطأُ ، لا صلاةَ إلا بفاتحة الكتاب . لوضوح دلالة الكل . وخالفَ قومٌ .

المجمل ما له دلالة على معنى لكنها غير واضحة ، فتحتاج إلى بيان ، كالمشترك ، إذ يصعب ترجيح أحد معنييه أو معانيه بدون بيان ، وكلفظ المختار المتردد بين أن يكون اسم فاعل واسم مفعول من الاختيار ، ومثله المعتاد والمعتاد مما سيأتي .

وقد اعتاد كثير من الأصوليين أن يذكروا جزئيات مما يُظَنّ أنها من المجمل وليست منه . ذكر المصنف من ذلك ستة وهي :

١ - قول الله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما).
قال الجمهور: لا اجمال فيها، اذ لو كان لكان اما في القطع أو في اليد.
أما القطع فحقيقته اللغوية إبانة شيءٍ متصل، فلا اجمال فيه،
وأما اليد فحقيقتها العضو الى المنكب، فلا اجمال فيها.
وقال بعض الحنفية: هي من المجمل، فان القطع يُطلق على الابانة وعلى الجرح. واليد تطلق على جميع العضو وعلى البعض الى الكوع والى المرفقين. والجواب أن المنظور اليه هنا هو المعنى اللغوي أو العرفي، وهو ما ذكرناه. أما اطلاق القطع على الجرح واليد على البعض فهو مجاز، ولا يؤخذ به الا مع القرينة.

٢ - قول الله تعالى: (حُرِّمَت عليكم أمهاتكم) وقوله: (حرمت عليكم الميتة) ونحو ذلك مما فيه تحريم العين فالجمهور على أنه لا اجمال فيه، اذ قد عُلِم باستقراء كلام العرب أن مرادهم في مثل ذلك تحريم الفعل المقصود منه، كالاكل في المأكولات واللبس في الملبوسات.
وقال جماعة هو مجمل، لانه لا يدرى هل المقصود تحريم أكل الميتة أو تحريم بيعها أو مسها أو غير ذلك. وقول هؤلاء مردود، لأن الاستعمال هو المقصود الذي ذكرناه. وهو استعمال حقيقي عرفي.

٣ - قوله تعالى: (وامسحوا برؤوسكم) لا اجمال فيه كذلك، خلافا للحنفية حيث قالوا ان فيه اجمالا في المقدار، لان الباء اذا دخلت على آلة المسح تعدى الفعل الى المحل فيستوعبه، مثل مسحت يدي بالمنديل. واذا دخلت الباء على المحل اقتضى أن يستوعب الآلة، وهي هنا اليد، وهي أصغر من المحل الذي هو الرأس، فاقتضى أن يكون مسح ما يساوي ذلك، وقدروه بالربع بربع الرأس، فهو من المجمل.

والا اقتضى مسح الكل.

وقال آخرون ان كان في ذلك عرف وجب المصير اليه، والا اقتضى مسح الكل. وهذا ما عليه المالكية. اذ لا عرف فيه. وقال الشافعية: العرف موجود، فقولك مسحت يدي بالمنديل لا يقتضي المسح بكل المنديل، بل اذا حصل المسح ببعضه كفى. وعلى كل ففي ذلك أخذ ورد.

٤- ورد في حديث صححه الترمذي وغيره: (لا نكاح الا بولي). وهذا لا اجمال فيه. وقال القاضي الباقلاني: هو مجمل، اذ لا يصح نفي النكاح بدون ولي مع أنه موجود حسا، فلابد من تقدير شئ كنفي الصحة أو الكمال، ولا مرجح بدون بيان فهو مجمل. والجواب تقدير نفي الصحة، لانه أقرب الى نفي الذات من نفي الكمال، وذلك كاف للترجيح.

٥- ما رواه الحافظ أبو نعيم في مسنده: (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه). وهذا لا اجمال فيه. وقال بعضهم: هو مجمل، اذ لا يصح رفع المذكورات مع وقوعها من أفراد الامة، فلابد من تقدير شئ كرفع المؤاخذة أو العقوبة أو الضمان. ولا مرجح، فهو مجمل.

والجواب أن المرجح موجود وهو العرف، فانه يقضي أن المراد رفع المؤاخذة واذا تعين المقدر - ولو بنحو التبادر عرفا - انتفى الاجمال. وقد مر ماله علاقة بالحديث المذكور.

٦- الحديث: (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب). ولفظه في الصحيحين: (لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب). وهذا لا اجمال فيه كذلك، والكلام فيه كالكلام في الرابع المتقدم. وكان الاولى الاكتفاء بأحدهما.

وانما الاجمال في مثل القرء، والنور والجسم، ومثل المختار، لتردده بين الفاعل والمفعول. وقوله تعالى: أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح. الا ما يتلى عليكم. وما يعلم تأويله الا الله والراسخون.

وقوله عليه السلام: لا يمنع أحدكم جاره أن يضع خشبة في جداره، وقولك: زيدٌ طبيبٌ ماهرٌ، الثلاثة زوجٌ وفردٌ.

ذكر المصنف في هذه الفقرة أمثلة لما فيه إجمال، وهي:

١ - القرء المشترك بين الطهر والحيض.

٢ - النور، فإنه صالح لأن يطلق على نور العقل وعلى نور الشمس، لتشابههما من حيث الاهتداء بهما. وقد يقال إن إطلاقه على ما من الشمس حقيقي وعلى ما من العقل مجازي، فلا إجمال، لظهوره فيما من الشمس.

٣ - الجسم، فإنه صالح للإطلاق على السماء والأرض لتماثلهما قبيل ~~المتواطئ~~ في الجسمية التي هي التركب من جزأين فأكثر. كذا قال كثيرون. والذي نراه أنه ليس من قبيل المجمل، فإن السماء والأرض من قبيل المتواطئ. فإطلاق الجسم عليهما كإطلاق الإنسان على زيد وعمرو.

٤ - المختار، والإجمال فيه واضح، لأنه متردد بين أن يكون اسم فاعل واسم مفعول من الاختيار، فإنهما على صورة واحدة من حيث اللفظ. وألفه منقلبة عن ياء لتحركها وانفتاح ما قبلها. وهي مكسورة تقديرا إن أريد به اسم الفاعل، ومفتوحة إن أريد به اسم مفعول. ومثله معتاد ومعتاد.

٥ - قوله تعالى: (وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح)
فإنه يحتمل أن الذي يعفو الزوج بأن يعفو عما أعطى أكثر مما عليه، أو وليّ الزوجة بأن يعفو عن النصف أو بعضه.

٦ - قوله تعالى: (أُحلّت لكم بهيمة الأنعام الا ما يتلى عليكم) فانه مجمل قبل نزول الآية التي فيها بيانه وهي قوله تعالى: (حرمت عليكم الميتة) الآية.

٧ - قوله تعالى: (وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به) فهو مجمل، للتردد بين أن يكون (والراسخون) معطوفا أو مستأنفاً.

٨ - الحديث الذي رواه الشيخان: (لا يمنع أحدكم جاره أن يضع خشبة في جداره)، فهو مجمل، لاحتمال عودة الضمير في (جداره) الى أحدكم والى جاره.

٩ - مثل: (زيد طبيب ماهر)، هو مجمل لتردده بين المهارة مطلقا وبين المهارة في الطب خاصة. أي احتمال أن يكون (ماهر) خبراً ثانيا لزيد، وأن يكون صفةً لطبيب.

١٠ - مثل (الثلاثة زوج وفرد)، هو مجمل لتردده بين أن يكون المراد أن الثلاثة مجموع زوج وفرد وهو اثنان وفرد وهو واحد. وأن يكون المراد وصف الثلاثة بالزوجية والفردية. والاول متعين، لان الثاني كذب واضح.

وسيأتي في شرح الفقرة التالية قول من خالف في كون ما مثّل به المصنف من الكتاب والسنّة مجملا.

> والاصح وقوعه في الكتاب والسنّة

والاصح أن المجمل واقع في الكتاب والسنّة. وفيما سبق أمثلة لذلك. ونفى وقوعه فيهما الامام داود الظاهري رحمه الله تعالى.

أما الامثلة المذكورة فيمكن أن يُدفع الاجمال عنها بأن يقال في (يعفو الذي بيده عقدة النكاح) انه الزوج لانه المالك للنكاح، وفي (الا ما يتلى) انه مقترن بتفسيره وهو (حرمت عليكم الميتة) الآية.

وفى (والراسخون فى العلم) انه ظاهر فى الاستئناف. وفى (بجداره) انه ظاهر فى عودة الضمير الى (أحدكم)، لانه المنهى عن المنع. وعلى كل ففى ذلك نقاش بين القائلين بالوقوع وهم كثيرون، وبين القائلين بالمنع وهم قليلون.

وأن المسمى الشرعى أوضح من اللغوى، وقد تقدم. فإن تعذر حقيقة فيرد اليه بتجوز. أو مجمل. أو يحمل على اللغوى. أقوال.

اللفظ الوارد فى لسان الشرع اذا كان له مسمى شرعى ومسمى لغوى يحمل على الشرعى، فلا اجمال فى ذلك، لان الوارد فى لسان الشرع انما هو لبيان الشرعيات لا اللغويات. وقيل غير ذلك مما تقدم مفصلا فى بحث الحقيقة والمجاز.

فان ورد لفظ فى لسان الشرع وتعذر حمله على المعنى الشرعى حقيقة" ففى ذلك الاقوال التالية:

١ - يحمل على المجاز الشرعى، محافظة على المعنى الشرعى ما أمكن.

٢ - هو مجمل لتردده بين الحقيقة اللغوية والمجاز الشرعى.

٣ - يحمل على اللغوى، تقديما للحقيقة على المجاز.

مثال ذلك حديث الترمذى وغيره: (الطواف صلاة الا أن الله أحل فيه الكلام) فحمل الصلاة الواردة فيه على الصلاة الحقيقة الشرعية متعذر. فعلى القول الاول وهو الحمل على المجاز الشرعى أن يقال: الطواف كالصلاة أى فى الطهارة والنية مثلا وعلى القول الثانى مجمل يحتاج الى البيان من خارج. وعلى القول

الثالث يحمل على معنى الصلاة اللغوى وهو الدعاء، لاشتمال الطواف عليه، وان كان غير واجب.

والمختارُ أن اللفظَ المستعمَل لمعنىً تارةً ولمعنيين ليس ذلك المعنى أحدَهما مجملٌ. فان كان أحدَهما فيُعمل به ويوقف الآخر.

اللفظ الذى يُطلق مرة على معنى واحد ومرة على معنيين ليس المعنى الاول أحدهما، هذا اللفظ مجمل، لتردده فى ذلك.
وقيل يترجح المعنيان لكثرة الفائدة. مثاله لفظ (الدابة) فانه يطلق على الفرس مرة، وعلى الحمار والبعير مرة أخرى.
فان كان المعنى الاول أحدَ المعنيين عُمل بالاول، لانه مذكور فى كلا الاطلاقين. مثاله (الدابة) فانها تطلق على الفرس مرة، وعلى الفرس والبعير مرة أخرى. وهذا على سبيل الفرض.

البيان

البيانُ اخراجُ الشئ من حيّزِ الاشكال الى حيّز التجلّي، وانما يجب لمن أُريدَ فهمه اتفاقا، لحاجته.

البيان لغة الاظهار. قال تعالى: (هذا بيانٌ للناس). ويطلق فى الاصطلاح على أمور: أحدها فعل المبيِّن، وهو الحسن التبيين

كالطلاق السلام على فعل المسلّم وهو التسليم . وعلى هذا جرى المصنف فأورد تعريف أبي بكر الصيرفي . قال ابن الحاجب في المختصر : قال الصيرفي : اخراج الشئ من حيز الاشكال الى حيز التجلي والوضوح .

وحول وقت البيان قالوا : لايجوز تأخيره عن وقت الحاجة بالنسبة الى من يُراد أن يفهمه . وهذا أمر متفق عليه الا عند من يجوّز التكليف بما لايطاق . وسيأتي ما يتعلق بها .

والاصحّ أنه قد يكونُ بالفعل ، وأنّ المظنونَ يبيّنُ المعلومَ ، وان المتقدم - وان جهلنا عينه - من القول أو الفعل هو البيان . وان لم يتفق البيانان ، كما لو طاف بعد الحج طوافين وأمَرَ بواحد فالقولُ ، وفعله ندب أو واجب ، متقدماً أو متأخرا وقال أبو الحسين : المتقدمُ .

الجمهور على أن البيان كما يكون بالقول يكون بالفعل ، فانّ الرسول صلى الله عليه وسلم بيّن الصلاة والحج وغيرهما بفعله وقال : صلوا كما رأيتموني أصلي ، وخذوا عني مناسككم . الاول متفق عليه والثاني رواه مسلم

والاصح أن مظنون الورود كخبر الواحد يبين قطعي الورود كالقرآن والسنة المتواترة . وقيل : لا ، لأن المظنون دون المعلوم . والجواب أن المظنون لوضوحه يجعل مكان المعلوم الذي لم تتضح دلالته ، فليس الاخذ بالمظنون الغاءً للمعلوم .

واذا ورد مجمل وورد بعده مايصلح أن يكون بيانا له من قول أو فعل فالمتقدم منهما هو البيان ، والآخر تأكيد له . هذا اذا اتفق البيانان القولي والفعلي .

أما اذا لم يتفق البيانان كأن يزيد أحدهما على الآخر أو ينقص عنه فالبيانُ هو القولي . أما الفعل الزائد فهو ندب أو واجب في حق النبي صلى الله عليه وسلم

دون الامة، سواء تقدم القول أم تأخر. فالزائد مثل ما اذا طاف طوافين وأمر بطواف واحد. وذلك بعد نزول آية الحج المشتملة على الطواف المجمل. ومثال الناقص أن يطوف طوافا واحدا ويأمر بطوافين، فالبيان هو القول. والفعل الناقص تخفيف في حق النبي صلى الله عليه وسلم.

وقال أبو الحسين البصري: البيان هو المتقدم منهما. فان كان المتقدم القول فحكم الفعل ندب أو واجب في حقه عليه الصلاة والسلام. وان كان المتقدم الفعل فالقول ناسخ للزائد. وردوا عليه بأن ما نقوله أولى من النسخ.

(مسألة)

تأخير البيان عن وقت الفعل غير واقع، وان جاز. والى وقته واقع عند الجمهور، سواء كان للمبيَّن ظاهر أم لا. وثالثها يمتنع في غير المجمل وهو ماله ظاهر. ورابعها يمتنع تأخير البيان الاجمالي فيما له ظاهر، بخلاف المشترك والمتواطئ. وخامسها في غير النسخ. وقيل يجوز تأخير النسخ اتفاقا. وسادسها لا يجوز تأخير بعض دون بعض. وعلى المنع: المختار أنه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم تأخير التبليغ الى الحاجة. وأنه يجوز أن لا يعلم الموجود بالمخصص ولا بأنه مخصص.

المجمل والظاهر الذي دلت القرينة على أن ظاهره غير مراد لم يقع تأخير بيانهما عن وقت الفعل المطلوب. وان كان التأخير جائزا عند المجوزين للتكليف بالايطاق. أما تأخير البيان عن وقت ورود الخطاب ففي ذلك الاقوال التالية:

١- قول الجمهور بجوازه، بل هو واقع كما سيأتي مثاله.
وسواء كان المبيَّن مجملاً أم ظاهراً غير مراد ظاهره. فهو كالعام يبين بتخصيصه وكالمطلق يبين بتقييده والدال على حكم يبين بنسخه.

٢- يمتنع تأخيره مطلقاً.

٣- يمتنع تأخيره في غير المجمل، لان غير المجمل قد يفهم المخاطب على غير وجهه المطلوب. أما المجمل فيجوز تأخير بيانه، لان المخاطب يتوقف فيه منتظراً ورود البيان.

٤- يمتنع تأخير البيان الاجمالي دون التفصيلي. وهذا في غير المجمل، لوجود المحذور المتقدم في القول الثالث.

والبيان الاجمالي مثل هذا العام مخصوص، وهذا المطلق مقيد. دون معرفة المخصِّص والمقيِّد. أما البيان التفصيلي فمثل هذا العام مخصوص بكذا، وهذا المطلق مقيد بكذا. فتأخير الاجمالي قد يوهم المخاطب بأن العام مخصوص بالاقل فيعمل بالاكثر على أنه الاغلب. ومثله يقال في المطلق. أما المجمل مما ليس له ظاهر كالمشترك والمتواطئ فيجوز تأخير بيانهما، سواء كان اجماليا أم تفصيليا. كأن يقال يراد من هذا المشترك أحد معنييه. ومن هذا المتواطئ أحدُ ما يصدق عليه. اذ لا محذور في ذلك من ايقاع المخاطب في الوهم الخاطئ.

٥- يمتنع التأخير في غير النسخ، اذ بذلك يحصل اخلال بالفهم. أما النسخ فانه لا يغير الخطاب السابق، بل يرفعه أو ينهي العمل به. وقيل: يجوز تأخير بيان النسخ اتفاقا، لعدم الاخلال بفهم المنسوخ قبل النسخ.

٦- لا يجوز في أمر واحد تقديم بعض البيان دون بعض، لان ذلك يوقع المخاطب في الفهم الخاطئ، اذ قد يظن أن هذا البعض المبيَّن هو كل البيان فيعمل ولا ينتظر.

وتقدم قول الجمهور بجواز تأخير البيان وبأنه وقع . ومن ذلك قوله تعالى : (واعلموا أن ما غنمتم من شيء فأن لله خمسه) الآية . فانه عام فيما يغنم ، وهذا العام مخصوص بحديث الصحيحين : مَن قَتَلَ قتيلا فله سَلَبُه . وهذا الحديث متأخر عن نزول الآية ، اذ كان نزولها في غزوة بدر . والحديث ورد في غزوة حُنين .

ومع القول بالمنع من تأخير البيان فانه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم تأخير التبليغ الى وقت الحاجة . أي تأخير الاصل لا البيان . وقيل : لا يجوز ذلك ، لقوله تعالى : (يا أيها الرسول بلغ ما أُنزِلَ اليك) . أي على الفور ، لان وجوب التبليغ معلوم بالعقل ، فلا فائدة في الامر به في هذه الآية الا الفور . وقد يجاب عن هذا بأن الفائدة التأكيد بالنقل .

وعلى القول بمنع تأخير البيان فالمختار أنه يجوز أن لا يَعلم المكلفُ الموجودُ بوجود مخصِّص ، ولو كان المخصص موجودا ، كما يجوز أن يعلم بنفس المخصص ، لكنه لا يعلم أنه مخصِّص ، فان عمر بن الخطاب رضي الله عنه لم يعلم تخصيص المجوس من قوله تعالى : (فاقتلوا المشركين) ، فقال : ما أدري ما أَفعل بالمجوس ، حتى روى له عبد الرحمن بن عوف قول النبي صلى الله عليه وسلم : سُنُّوا بهم سُنَّةَ أهل الكتاب ، رواه الشافعي وغيره . وروى البخاري أنه لم يأخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بأن النبي صلى الله عليه وسلم أخذها من مجوس هَجَر .

النسخ

اختُلِفَ في أنه رفعٌ أو بيان. والمختارُ: رفعُ الحكم الشرعيّ بخطاب، فلا نسخَ بالعقل. وقولُ الامام: مَن سَقَطَ رجلاه نسخ غسلُهما مدخولٌ. ولا بالاجماع. ومخالفتُهم تتضمنُ ناسخا.

يُطلَق النسخ لغةً على الازالة، يقال نسخت الشمس الظلَّ أي أزالته، وعلى النقل كما يقال نسختُ الكتاب. ومنه المناسخة في الفرائض. أما في الاصطلاح فقد ذكروا له تعاريف كثيرة، بعضها مبني على أنه رفع للحكم، وبعضها على أنه بيان لانتهاء الحكم. واختار المصنف الاول فقال رفع الحكم الشرعي بخطاب. واذا كان الرفع بخطاب فلا يكون بغيره كالعقل.

أما قول الامام الرازي في مسألة مَن سقطت رجلاه نُسِخَ عنه وجوبُ غسلهما، فليس على ما يرام، لانه خلاف المعنى الاصطلاحي من أن النسخ لا يكون الا بخطاب. أقول: لكن هذا ليس مقطوعا به، وقد ذكر الامام أن في جواز النسخ بالعقل خلافا، فبنى المسألة المذكورة على جوازه.

وكذلك لا يكون باجماع، لان الاجماع انما ينعقد بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، ولا نسخ لحكم شرعي بعد وفاته.

أما ما أجمعوا عليه في بعض الاحكام مما يخالف نصا، فان اجماعهم على مثل ذلك يتضمن لهما وجودَ نصٍ ناسخٍ للاول.

ويجوز على الصحيح نسخُ بعضِ القرآن تلاوةً وحكماً أو أحدهما فقط. ويجوز نسخُ الفعل قبلَ التمكّنِ.

الجمهور على جواز نسخ بعض آيات القرآن اما تلاوة وحكما أو تلاوة فقط أو حكما فقط. وخالف بعضهم فمنع نسخَ التلاوة فقط، ونسخ الحكم فقط. والكثير ما وقع هو نسخُ الحكم وبقاءُ التلاوة، ومن أمثلته قوله تعالى: (والذين يتوفَّون منكم ويَذَرون أزواجا وصيةً لازواجهم متاعا الى الحول)، فقد نُسخ بقوله تعالى: (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصنَ بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا). ومثال نسخ التلاوة دون الحكم ما رواه الشافعي وغيره عن عمر رضي الله عنه: لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبتُها: الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتّةَ. فانا قد قرأناها. ومثال نسخ الحكم والتلاوة ما رواه مسلم في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها: كان فيما أنزل: عشرُ رَضَعاتٍ معلوماتٍ يُحَرِّمْنَ، فنُسِخْنَ بخمسٍ معلوماتٍ.

ويجوز على الصحيح نسخ الفعل قبل التمكن منه، كأن لم يدخل وقتُه. وقيل لا يجوز. وقد وقع النسخ المذكور في قصة ابراهيم عليه السلام، فان الله سبحانه أمره أن يذبح ابنه، ونسخ ذلك الامر.

والنسخُ بقرآنٍ لقرآنٍ وسنّةٍ، وبالسنة للقرآن. وقيل يمتنع بالآحاد. والحقُّ لم يقع الا بالمتواترة. قال الشافعيُّ: وحيث وقع بالسنة فمعها قرآنٌ، أو بالقرآن فمعه سنّةٌ عاضدةٌ تبيّنُ توافقَ الكتاب والسنة.

قال العلامة العضد في شرح المختصر ما خلاصته أن القائلين بالنسخ اتفقوا على جواز نسخ القرآن بالقرآن ونسخ الخبر المتواتر بمثله، والآحاد بالمتواتر والآحاد. أما نسخ السنة بالقرآن فالجمهور على جوازه. وللشافعي فيه قولان. وأما نسخ القرآن بالسنة المتواترة فالجمهور على جوازه. ومنعه بعضهم. وأما نسخ القرآن والمتواتر بخبر الواحد فقد نفاه الاكثرون.

ونسخ القرآن أو السنة بأحدهما أربعة أقسام وهي:

١ - نسخ القرآن بالقرآن. ومن ذلك نسخ عدة المتوفى عنها زوجها من حول الى أربعة أشهر وعشر كما تقدم.

٢ - نسخ السنة بالسنة. ومن ذلك نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن زيارة القبور ثم قوله بعد ذلك: كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها. رواه مسلم.

٣ - نسخ القرآن بالسنة المتواترة. ومنه ما رواه أحمد وأبو داود وغيرهما: لا وصية لوارث. فانه ناسخ للوصية للوالدين والاقربين الثابتة بالقرآن. كذا مثلوا لهذا القسم. وأما نسخ القرآن بخبر الواحد فأكثر العلماء لا يجيزونه كما تقدم.

٤ - نسخ السنة بالقرآن. ومثلوا له بنسخ التوجه الى بيت المقدس في الصلاة بقوله تعالى: (فَوَلِّ وجهك شطر المسجد الحرام).

ومنع الامام الشافعي نسخ القرآن بالسنة الا اذا كان مع السنة قرآن عاضد لها. كما منع نسخ السنة بالقرآن الا اذا كان مع القرآن سنة عاضدة. قال في (الرسالة): لا ينسخ كتاب الله الا كتابه. ثم قال: وهكذا السنة لا ينسخها الا سنة اهـ واستدل على ذلك بأنه لو جاز

نسخ السنة بالقرآن لأمكن لقائل أن يقول فى بعض الاحاديث انها منسوخة بآيات فيها عموم أو اطلاق أو نحو ذلك . أو فيما لا يعرف تاريخ النزول . فيمكن أن يدعى مدع أن المسح على الخفين منسوخ بآية الوضوء ، وحديث رجم الزانى بآية الحد وهكذا . وأما نسخ القرآن بالسنة فان الله تعالى أمر رسوله صلى الله عليه وسلم أن يقول : (قل ما ينبغى لى أن أبدله من تلقاء نفسى) . واما استدلال القائلين بذلك بمثل : (لا وصية لوارث) فليس نسخا لآية المواريث ، بل هو تأكيد على أن آية المواريث هى الناسخة لآية الوصية ، لا هذا الحديث ، فان أوله : (ان الله أعطى لكل ذى حق حقه ..) .

وبالقياس . وثالثها ان كان جليا . والرابع ان كان فى زمنه عليه السلام والعلة منصوصة . ونسخ القياس فى زمنه عليه السلام . وشرط ناسخه ان كان قياسا أن يكون أجلى ، وفاقا للامام ، وخلافا للآمدى .

فى جواز النسخ بالقياس الاقوال الآتية .

١ - يجوز مطلقا ، لان القياس الصحيح لابد أن يستند الى نص ، فكأن ذلك النص هو الناسخ .

٢ - لا يجوز مطلقا ، لان فى جوازه تقديما له على النص . ولا يصح ذلك .

٣ - يجوز اذا كان القياس جليا ، بخلاف الخفى ، لضعفه .

٤ - يجوز اذا حصل القياس فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم وكانت علته منصوصة عليها ، لا مستنبطة . بخلاف ما اذا وجد بعد ذلك ، لامتناع النسخ حينئذ . وبخلاف ما كانت علته مستنبطة ، لضعفها .

وأجاب العلماء عن هذا بأنه يتبين بالقياس أن مخالفه كان

منسوخا في زمنه عليه الصلاة والسلام بالنص الذي استند اليه القياس.

والاصح جواز نسخ القياس في زمنه عليه الصلاة والسلام بشرط أن يكون الناسخ بنص أو قياس أجلى من القياس الاول، وكذا بالمساوي على ما قال الآمدي.

وصورة نسخ القياس بالنص ما لو ورد نص بتحريم الربا في الذرة مثلا، فيقاس عليها الارز، ثم يرد نص بجواز الربا في الذرة فهذا من قبيل نسخ القياس بالنص.

وصورة نسخ القياس بالقياس ما لو ورد نص بتحريم الربا في الذرة مثلا، فيقاس عليها الارز، ثم يرد نص بجواز الربا في البر فيقاس عليه جواز الربا في الارز، فهذا من قبيل نسخ القياس بالقياس. كذا مثلوا بأمثلة تصويرية، وهو جائز عندهم.

ونسخ الفحوى دون أصلِهِ كعكسه على الصحيح. والنسخ به، والاكثر أنّ نسخ أحدِهما يستلزمُ نسخَ الآخر.

ويجوز نسخ المفهوم بالفحوى، وهو مفهوم الموافقة الأولى، دون نسخ منطوقه، كما يصح نسخ المنطوق دون المفهوم بالفحوى.

مثال نسخ الفحوى وحده ما لو نُسخ تحريم ضرب الوالدين المفهوم من تحريم التأفف دون حرمة التأفف. ومثال نسخ المنطوق دون الفحوى ما لو نسخ تحريم التأفف من الوالدين مع بقاء المفهوم منه وهو حرمة شتمها مثلا.

وما تقدم بناء على تصحيح المصنف. ولكن أكثر العلماء على أن ذلك لا يجوز، بل متى نُسخ أحدهما نُسخ الآخر.

ونسخ المخالفة وان تجردت عن أصلها ، لا الاصل دونها في الاظهر .
ولا النسخ بها .

ويجوز نسخ المفهوم بالمخالفة مع أصلها ، أو وحدها دون أصلها . لكن لا يجوز نسخ الاصل دونها في أظهر الاقوال .
وصورة نسخ المفهوم مع منطوقه ما لو نسخ وجوب الزكاة في الغنم السائمة مع نسخ المفهوم منه وهو عدم وجوب الزكاة في المعلوفة .
وصورة نسخ المفهوم وحده . ما ورد في صحيح مسلم : (انما الماء من الماء) فان المفهوم منه عدم وجوب الغسل اذا لم يحصل انزال . فهذا المفهوم منسوخ بحديث مسلم : (اذا جلس بين شعبها الاربع ثم جهدها فقد وجب الغسل) . كذا قالوا . والذي يظهر أنه نسخ لهما .
ولا يجوز أن يكون المفهوم بالمخالفة ناسخا ، لانه ضعيف ، فلا يقاوم النص .

ونسخ الانشاء ولو بلفظ ~~الخبر~~ القضاء أو الخبر أو قيد بالتأبيد وغيره ، مثل صوموا أبداً ، صوموا حتماً . وكذا الصوم واجب مستمر أبداً ، اذا قاله انشاءً ، خلافاً لابن الحاجب .

ويجوز نسخ الانشاء ، ولو كان بلفظ القضاء مثل : وقضى ربك بكذا . أي أمر . أو كان بلفظ الخبر مثل : (والمطلقات يتربصن بأنفسهن) الآية . وخالف بعضهم ، قالوا : ان القضاء انما يستعمل فيما لا يتغير ،

ولأن الخبر لا ينسخ . وهذا وإن كان انشاءً فهو فى معناه لكنه خبر فى لفظه . وكذا لو كان بلفظ التأبيد مثل صوموا أبداً أو بلفظ التحتيم مثل صوموا حتما . وقيل لا يجوز ما كان كذلك أى لأن النسخ ينافى التأبيد ونحوه . والجواب أن المراد افعلوا ذلك الى أن يظهر الناسخ . كما يقال لازم غريمك أبداً ، والمراد الى أن تستوفى حقك .

وكذا يجوز أن يُنسخ مثل : الصوم واجب مستمر أبداً ، اذا قاله قائله قاصداً الانشاءَ أى صوموا .

وخالف فى هذا ابن الحاجب . قال فى المختصر : الجمهور على جواز نسخ مثل صوموا أبداً ، بخلاف الصوم واجب مستمر أبداً . قال العلامة العضد فى شرحه : الحكم المقيد بالتأبيد ان كان التأبيد قيداً فى الفعل مثل أن يقول : صوموا أبداً فالجمهور على جواز نسخه . وان كان التأبيد قيداً للوجوب وبيانا لمدة بقاء الوجوب واستمراره ، فان كان نصا مثل أن يقول : الصوم واجب مستمر أبداً لم يُقبل خلافُه ، والا قُبلَ ، وحُمل ذلكُ على مجازه اهـ

وَنسخُ بإيجاب الاخبار بنقيضه ، لا الخبرِ . وقيل : يجوز ان كان عن مستقبل .

ويجوز أن يوجب الشارع على شخص الاخبارَ بشئ ، كأن يقول له اخبر بقيام زيد ، وقبل الاخبار بذلك ينسخه فيقول له اخبر بعدم قيامه ، اذ يجوز أن يتغير حال زيد من القيام الى القعود مثلا . هذا اذا كان المخبَر به مما يتغير كالمثال المذكور . أما ما لا يتغير كالاخبار بحدوث العالم فاكثر

العلماء على أن نسخه لا يجوز.

أما مدلول الخبر فلا يجوز نسخه، أي إذا أخبر بخبر امتنع أن يخبر بنقيضه. سواء كان المخبَر به مما يتغيّر أم لا. لأنه يوهم الكذب.

وقيل يجوز إن كان الخبر عن مستقبل، مثل سيكون كذا، وكان مما يمكن أن يتغير، لجواز أن يمحوه الله تعالى، فقد قال سبحانه: (يمحو الله ما يشاء ويثبت). أما عن الماضي فلا يجوز.

ويجوز النسخ ببدلٍ أثقلَ وبلا بدل، لكنه لم يقع، وفاقاً للشافعي.

يجوز بالاتفاق النسخ ببدل مساوٍ كنسخ التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى المسجد الحرام. أما ببدل أثقل ففيه خلاف، والأصح جوازه، ومنه نسخ وجوب صوم عاشوراء بصوم رمضان، ونسخ التخيير بين الصوم والفدية بوجوب الصوم. وببدل أخف، ومنه نسخ عدة الوفاة من حول إلى أربعة أشهر وعشرة أيام. أما النسخ بلا بدل فهو جائز الوقوع عقلا، لكنه لم يقع كما قال الإمام الشافعي. وقيل وقع، واستدل القائل بما لا يصلح أن يكون دليلا.

(مسألة)

النسخُ واقعٌ عند كلِّ المسلمين، وسماه أبو مسلم تخصيصاً، فقيل: خالفَ. والخُلفُ لفظي.

أجمع المسلمون، بل كل أصحاب الشرائع إلا اليهود على جواز

النسخ ووقوعه. وقال أبو مسلم الاصفهاني المعتزلي: النسخ جائز لكنه لم يقع. أما ما ذكرتم من الامثلة فليس نسخاً، بل تخصيصاً، اذ هو قصر الحكم على زمن، كأن الله تعالى يعلم أن هذا الحكم ينتهي في وقت كذا. وعلى هذا يكون خلاف الاصفهاني لفظيا، فما سميناه نسخا سماه تخصيصاً.

والمختارُ أن نسخَ حكم الاصل لايبقى معه حكمُ الفرع. وأنّ كل حكم شرعي يقبل النسخَ. ومنع الغزالي نسخَ جميع التكاليف. والمعتزلةُ نسخَ وجوبِ المعرفة. والاجماعُ على عدم الوقوع.

والقول المختار أن حكم الاصل اذا نُسخ لايبقى حكم الفرع الذي قيس عليه ذلك الاصل، اذ بانتفاء حكم الاصل تنتفي العلة التي ثبت بها حكم الفرع. وقالت الحنفية يبقى، لان القياس مُظهر للحكم لامُثبت له.

والقول المختار أن كل حكم شرعي يقبل النسخ. ومنع الامام الغزالي جواز نسخ جميع التكاليف، ~~ومنع المعتزلة~~ لان العلم بنسخها - لو وقع - يتوقف على معرفة الناسخ والمنسوخ وهما من خطاب الشارع فلا يتأتى نسخها.

ومنعت المعتزلة نسخ وجوب معرفة الله تعالى. والمسألة مبنية على التحسين والتقبيح العقليين وقد ثبت عندنا بطلان ذلك في الشرعيات كما سبق.

والخلاف في ذلك انما هو في الجواز عقلا. والا فقد أجمع المسلمون على عدم الوقوع.

والمختارُ أن الناسخ قبل تبليغه صلى الله عليه وسلم الامةَ لا يثبت في حقهم. وقيل يثبت، بمعنى الاستقرار في الذمة، لا الامتثال.

القول المختار أن النبي صلى الله عليه وسلم اذا علم بناسخ لحكم، فانه لا يثبت في حق الامة قبل أن يبلّغهم به، لعدم علمهم به قبل التبليغ. وقيل هو حكم قد تجدد فيثبت ويستقر في الذمة، كالنائم وقت الصلاة. ولا يعني ذلك وجوب الامتثال. والجواب أن التمكن من الفعل لا بدّ منه، والا كان تكليفا بالمحال. والتمكن قبل التبليغ منتفٍ، لا لعدم علم المكلف فقط، بل لعدم تمكنه من العلم به أيضا. وذلك شرط التكليف. والنائم وقت الصلاة يعلم قبل ذلك أنه مكلف، بخلاف ما نحن فيه.

أما الزيادةُ على النص فليست بنسخ، خلافا للحنفية. ومثارُه هل رَفَعَتْ. والى المأخذِ عودُ الاقوالِ المفصّلةِ والفروعِ المبيّنةِ. وكذا الخلافُ في جزءِ العبادة أو شرطِها.

هذا جوانب وتفاصيل تتعلق بفروع فقهية كثيرة. وسنحاول الاقتصار على شرح كلام المصنف مع اضافات وبعض الملاحظات.

الزيادة على النص لا تُعتبر نسخاً له. وهذا رأي الشافعية والحنابلة وكثير من المعتزلة، سواء كانت الزيادة زيادة جزء كزيادة ركعة في صلاة، وجلدة في حد الزنا، أم زيادة شرط كالطهارة للطواف.

وقالت الحنفية ان الزيادة تُعتبَر نسخاً. ومنشأُ الخلاف بينهم وبين غيرهم هو أن الزيادة هل تُعتبر رفعا للحكم فتكون نسخاً، أم لا تعتبر فلا تكون نسخا.

والى كون ذلك رفعا أو غير رفع تعود آراء العلماء في تفصيل الاقوال وتبيين الفروع بين ما يعتبر نسخا وما لا يعتبر، وبين ما هو جزء وما هو شرط.

قال بعضهم ان نقص الجزء أو الشرط يعتبر نسخا. وقال بعضهم ان نقص الجزء نسخ، دون نقص الشرط.

ولعل من المفيد أن نذكر هنا الملاحظات التالية:

الملاحظة الاولى - يرى الامام الغزالى أن الزيادة التى تتصل بالمزيد عليه اتصال اتحاد كزيادة ركعة فى الصلاة فهذا نسخ، لأن الحكم كان الاجزاء بدونها، فصار لابد منها للاجزاء. أما الزيادة التى لا تكون كذلك فلا تعتبر نسخا. والزيادة التى هى بين بين كاشتراط الطهارة للطواف وزيادة التغريب فى حد الزنا فهذا موضع خلاف بين الائمة. اعتبره بعضهم نسخا، ولم يعتبره كذلك آخرون. ومنهم الغزالى.

الملاحظة الثانية - ترتبت أمور كثيرة على كون الزيادة نسخا أو غير نسخ. فقد قرر الحنفية أن الزيادة على نص الكتاب بخبر الواحد تعتبر نسخا، فلم يأخذوا بتلك الزيادة لئلا يحصل نسخ القطعى بالظنى. ولهذا فروع كثيرة تعود الى ذلك منها:

١ - قول الحنفية ان الله تعالى قال: (وليطوفوا بالبيت العتيق) فهذا باطلاقه غير مقيد بالطهارة. وقيده الشافعية بها، للحديث الذى رواه الطبرانى والحاكم: الطواف بالبيت صلاة.

٢ - قول الحنفية ان الله تعالى قال: (فاقرأوا ما تيسر من القرآن) وهذا باطلاقه غير مقيد بقراءة الفاتحة أو غيرها. وقيده الشافعية بها لحديث الصحيحين: لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب. الى غير ذلك من الفروع.

ولكن الحنفية خالفوا قاعدتهم هذه فى فروع، منها:

ان الله تعالى قال: (وأحلَّ اللهُ البيعَ) وهذا باطلاقه شامل للبيع بشرط وبدون شرط. وقد أخذ الحنفية بالحديث الناص على النهى عن بيع وشرط.

الملاحظة الثالثة - يرى بعض المحققين أن بعض الامور التى وردت

فى القرآن مطلقة لا يُعتبر تقييدها نسخاً إذا ورد ذلك فى سنّة صحيحة ، لأن الله تعالى شرع أصل العبادات وبعض العقود ، ثم أمر الرسول أن يبينها بتفصيل الأركان والشروط وغيرها . أما الزيادة على النص أو النقص منه فينبغى النظر فى الفرق بين زيادة جلدة فى حد الزنا مثلاً وبين التغريب فيه . وكذا ما يُشبه هذا .

خاتمة لمبحث النسخ

يتعين الناسخ بتأخره . وطريقُ العلم بتأخره الإجماعُ أو قوله صلى الله عليه وسلم : هذا ناسخ ، أو بعد ذلك ، أو كنتُ نهيتُ عن كذا فافعلوه ، أو النص على خلاف الأول أو قول الراوى : هذا سابق .

ولا أثرَ لموافقة أحد النصين للأصل ، وثبوتِ إحدى الآيتين بعد الأخرى فى المصحف وتأخرِ إسلام الراوى وقوله هذا ناسخ ، لا الناسخ . خلافاً لزاعميها .

إذا ورد فى الشرع نصان متناقضان فلا بدّ أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر ، إذ لا تناقض فيما ورد به الشرع . والمنسوخ هو المتقدم . والمتقدم يُعرَف بالنقل . وقد بيّن العلماء الطرق الصحيحة لمعرفة الناسخ ، منها :

١ - إجماع الأمة على أن هذا متأخر عن ذاك .

٢ - قول النبى صلى الله عليه وسلم ، كأن يقول هذا ناسخ ،

أو يقول كنت نهيتكم عن كذا فافعلوه أو يقول : هذا بعد ذلك .

٣- أن يصرح الراوي بأن هذا سابق ،

٤ - النص على خلاف نص معروف قبل ذلك ، كأن يقال فى شئ معروف أنه حرام : هو مباح ، لان وصفه فى الزمن الثانى بخلاف ما وُصِفَ به فى الزمن الاول يستلزم تأخر مشروعيته .

ومن الطرق الفاسدة التى لا يؤخذ بها لمعرفة الناسخ :

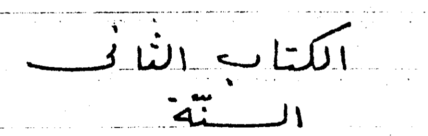
١ - قول الصحابى : كان الحكم كذا ثم نُسِخ ، لان ذلك قد يكون اجتهادا منه ، وذلك غير ملزم لغيره .

٢ - ورود آية بعد أخرى فى ترتيب المصحف ، فانه لا يدل على أن الثانية ناسخة للاولى ، لان المصحف لم يُرتب حسب النزول .

٣ - تأخر اسلام الراوى ، فانه لا يدل على تأخر ما رواه ، اذ قد يروى عمن سمعه قبل ذلك .

٤ - قول الراوى : هذا ناسخ لكذا ، لاحتمال أن ذلك صادر عن اجتهاد منه . الا اذا قال : هذا الناسخ (بتعريف الخبر) ، فان لذلك أثرا فى تعيين الناسخ . كذا قالوا . والواقع أن هذا - وان كان أقوى دلالة من ~~الاول~~ قوله هذا ناسخ - يحتمل أن يكون عن اجتهاد منه .

وقد زعم بعضهم أن هذه طرق صحيحة أيضا . والله أعلم .



الكتاب الثاني
السنة

السنة: أقوال محمد صلى الله عليه وسلم وأفعاله.

الانبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون، لا يصدر عنهم ذنب ولو صغيرة سهواً، وفاقاً للاستاذ والشهرستاني[1] وعياض[2] والشيخ الامام.

السنة في اللغة العادة والطريقة، وتطلق في الفقه على ما يطلب فعله من غير جزم. أما في اصطلاح الاصوليين فتطلق على أقوال الرسول عليه الصلاة والسلام وأفعاله، وكذا تقريراته، لانها من جملة أفعاله، اذ هي كفه عن الانكار والكف فعل.

وقد تقدم في بحث الكتاب بحث الامر والنهي وغيرهما مما يشترك فيه الكتاب والسنة فلا حاجة الى اعادته هنا.

والبحث في عصمة الانبياء موطنه علم الكلام، لكن جرت عادة الاصوليين التعرض له هنا في هذا المقام، لان الاحتجاج بالسنة متوقف على ثبوت عصمة النبي صلى الله عليه وسلم.

الانبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون من الذنوب الكبائر والصغائر، فلا يصدر عنهم شيء من ذلك لا عمداً ولا سهواً. هذا على رأي الاستاذ أبي اسحاق الاسفرايني وأبي الفتح الشهرستاني والقاضي عياض والمصنف ووالده.

وقال كثيرون ثبتت بالاجماع عصمتهم من الكبائر وتعمد الصغائر.

(1) محمد بن عبد الكريم، من فلاسفة الاسلام. له مصنفات هامة منها الملل والنحل. توفي سنة ٥٤٨

(2) عياض بن موسى اليحصبي، العالم بالحديث واللغة، له مصنفات مشهورة. توفي سنة ٥٤٤

أما غير ذلك فجائز الوقوع منهم . وتفاصيل ذلك ومناقشتها في علم الكلام .

فإذاً لا يُقِرُّ محمد صلى الله عليه وسلم أحداً على باطل ، وسكوته ولو غيرَ مستبشرٍ على الفعل مطلقا ، وقيل إلا فعل مَن يُغريه الإنكار ، وقيل إلا الكافر ، ولو منافقا ، وقيل إلا الكافر غير المنافق – دليلُ الجوازِ للفاعل ، وكذا لغيرهِ خلافاً للقاضي .

وإذا ثبتت عصمة النبي صلى الله عليه وسلم كان كفّه عن الإنكار عن فعلٍ ما لا يحل غيرَ جائز . فسكوته على فعل شخص دليل على جواز ذلك الفعل لفاعله اتفاقا ، وكذا لغير فاعله عند أكثر العلماء . وقال القاضي الباقلاني : لا يدل على الجواز لغير فاعله ، لأن السكوت ليس خطابا ليعم . وأجابوا عن هذا بأنه في قوة الخطاب .

وسواء كان سكوت النبي صلى الله عليه وسلم مع استبشاره بالفعل أم لا ، وسواء كان الفاعل ممن يغريه الإنكار على تكرر الفعل تعنّتاً أم لا ، وسواء كان الفاعل مسلما أم كافرا ، وسواء كان الكافر ظاهر الكفر أم منافقا .

وقيل السكوت عمن يغريه الإنكار لا يدل على الجواز ، إذ يحتمل أن يسكت عنه ، لئلا يزداد تعنّتاً .

وقيل : وكذلك سكوته عن الكافر الذي كفره ظاهر بخلاف المنافق الذي تجرى عليه أحكام المسلمين .

ما تقدم هو الراجح عند المصنف وآخرين . وقال كثير من

المحققين ان السكوت عن الكافر ان كان عن فعلٍ عُلِم أنّ الكافر يفعله عادةً كالذهاب الى الكنيسة فالسكوت عنه لايدل على الجواز.

وفعلُه غيرُ محرَّم للعصمة، وغيرُ مكروهٍ للنُّدرة. وما كان جِبِلّياً أو بياناً أو مخصَّصاً به فواضح. وما تردد بين الجبلي والشرعي تردُّد.

فعل النبي صلى الله عليه وسلم غير محرَّم، لانه معصوم عن فعل المحرمات. وغير مكروه لندرة وقوع المكروه للتقي من أمته فضلا عنه. وكذلك خلاف الاولى، الا فيما قالوا ان بعض مافعله لبيان جوازه.

وما كان من فعله جبليا خالصا كالقيام والقعود والنوم ونحوها فواضح اباحته له ولامته. وما وقع بيانا لنصٍّ فهو دليل في حقنا، كقطع يد السارق من الكوع. وما كان من خصوصياته فواضح أن الامة لا تشاركه فيه.

وما كان مترددا بين الجبلّي والشرعي كذهابه الى الحج ماشيا راكبا مثلا ففيه تردد للعلماء، لانه تعارض فيه الاصلُ وهو الركوب الجبلّي، والظاهرُ وهو كونه وسيلةً الى عبادة فيكون من هذه الجهة مستحبا.

وما سواه ان عُلِمت صفتُه فأمتُه مثلُه في الاصح، وتُعلَمُ بنصٍّ، وتسويةٍ بمعلوم الجهة، ووقوعِه بياناً أو امتثالاً لدالٍّ

على وجوب أو ندب أو اباحة. ويخصّ الوجوبَ أمارتُه كالصلاة بالاذان، وكونه ممنوعا لولم يجب كالختان والحدّ، والندبَ مجردُ قصدِ القربةِ وهو كثير.

وما سوى ما ذكر في الفقرة السابقة من الجبلي وغيره ان عُلمت صفتُه من وجوب أو ندب أو غيرهما فالامة مثله في ذلك.

والصفة تُعرف بأمور منها:

١- النص، كأن يقول هذا واجب مثلا.

٢- أن يُسَوّى بين الفعل وبين فعل آخر معلوم الصفة، كأن يقول هذا الفعل كالفعل الفلاني، والفعلُ الفلاني قد عُلم أنه مباح مثلا.

٣- أن يقع بيانا لنص دالٍ على وجوب أو ندب أو غيرهما، فيكون حكمه حكمَ ذلك النص.

ويتميز الوجوب أيضا بأماراتٍ ما هو واجب كالصلاة بالاذان، فيعلم أن تلك الصلاة مكتوبة، لان الاذان انما شرع لها.

وكذلك يتميز الوجوب بأنه في الاصل ممنوع فعله، فلو لم يكن واجبا لما فُعِل، كالختان واقامة الحد، فانهما في الاصل ممنوعان لما فيهما من الاذية.

ويتميز الندب بأن تدل قرينة على أنه فَعَلَه لمجرد قصد القربة. وهذا كثير من صلاة وصوم وذكر وغيرها من التطوعات.

وان جُهلت صفتُه فللوجوب. وقيل للندب. وقيل للاباحة.

وقيل بالوقف في الكل. وفي الأولَين مطلقا. وفيهما ان ظهر قصد القربة.

وان جهلت صفة الفعل ففي ذلك الاقوال التالية :

١- هو للوجوب، لانه أحوط.

٢- هو للندب، لانه الغالب من أفعال النبي صلى الله عليه وسلم.

٣- هو للاباحة، لان الاصل عدم الطلب.

٤- توقف بعضهم في الكل.

٥- توقف بعضهم عن القول بالوجوب أو الندب، سواء ظهر قصد القربة أم لا.

٦- توقف بعضهم عن القول بالوجوب أو الندب ان ظهر قصد القربة. فان لم يظهر ذلك فهو للاباحة.

واذا تعارض القولُ والفعلُ ودلَّ دليلٌ على تكرّر مقتضى القولِ فان كان خاصاً به فالمتأخر ناسخٌ. فان جُهِل فثالثها الاصحُ الوقفُ. وان كان خاصاً بنا فلا معارضة فيه. وفي الامة المتأخر ناسخٌ ان دل دليلٌ على التأسّي. فان جُهل التاريخُ فثالثها الاصحُّ أنه يُعمل بالقول.

وان كان عاماً لنا وله فتقدّمُ الفعلِ أو القولِ له وللامة كما مرَّ، الا أن يكون العام ظاهراً فيه فالفعلُ تخصيصٌ.

اذا تعارض القول والفعل فهناك أربع حالات، لانه اما أن لا يوجد دليل على التكرر والتأسي، أو يوجد دليل عليهما معا، أو على

التكرر فقط ، أو على التأسي فقط . وفي كلٍّ من هذه الحالات الاربع اما أن يكون خاصا بالنبي صلى الله عليه وسلم ، أو خاصا بالامة ، أو شاملا له وللامة . فهذه ثلاث حالات لكل حالة من الحالات الاربع السابقة . فتكون الحالات اثنتي عشرة . وكل واحدة منها اما أن يتقدم الفعل على القول أو بالعكس أو يجهل الحال . فهذه ثلاث حالات لكل حالة من الاثنتي عشرة ، فيكون الجميع ستا وثلاثين . وقد ذكر المصنف الحالات المهمة فلنقتصر على ايضاح ما ذكره .

اذا تعارض القول والفعل ودل دليل على مقتضى القول فان كان خاصا به صلى الله عليه وسلم ، كأن قال : يجب علي كذا ، ثم لم يفعله فلا معارضة في حق الامة . أما في حقه فالمتأخر ناسخ ان علم ، فان جهل ففي ذلك الاقوال التالية :

١ـ الوقف عن ترجيح أحدهما حتى يتبين التاريخ . وهذا هو الارجح .

٢ـ يؤخذ بالقول ، لانه أقوى دلالة ، اذ في الفعل احتمالات .

٣ـ يؤخذ بالفعل ، لانه مبين للقول غالبا . ففي الحديث : صلوا كما رأيتموني أصلي ، وخذوا عني مناسككم . وكما في وسائل الايضاح عند التعليم من رسوم وغيرها مما جرت به العادة للتفهيم اذا لم يف القول بالمراد .

وان كان القول خاصا بنا ، كأن قال : يجب عليكم كذا ، ولم يفعله هو ، فلا معارضة في حقه ، لان القول لم يتناوله . أما في حق الامة فالمتأخر منهما ناسخ للمتقدم ان دل دليل على وجوب التأسي به في ذلك الفعل . فان جهل التاريخ ففيه أقوال :

١ - يؤخذ بالقول ، لانه أقوى دلالة . وهذا هو الاصح .
٢ - يؤخذ بالفعل ، لانه أقوى بيانا كما تقدم .
٣ - التوقف الى أن يتبين التاريخ .

وان كان القول شاملا للنبي وللامة ، كأن يقول : يجب علي وعليكم فعل كذا . ثم تركه فالمتقدم من القول أو الفعل منسوخ بالآخر .

هذا اذا كان القول نصاً في الشمول كالمثال المذكور . أما اذا كان ظاهراً فيه ، كأن يقول : يجب على كل أحد فعل كذا ، ولم يفعله هو فهذا تخصيص في حقه . وبه يتبين أن الخطاب موجه الى الامة ، سواء تقدم القول أم الفعل .

الكلام في الأخبار

المركبُ اما مهملٌ، وهو موجودٌ، خلافا للامام. وليس موضوعا. واما مستعملٌ. والمختارُ أنه موضوع.

المركب اما مهمل واما مستعمل، والمهمل مالايكون له معنى. وهو موجود كالمركب الذى يصدق عليه لفظ الهَذَيان. وقال الامام الرازى: هو غير موجود. وقال انما يُصار الى التركيب للافادة، فحيث انتفت انتفى.

والمهمل ليس موضوعا. وهذا معلوم من كونه مهملا، اذ المقصود به أنه لم يوضع لمعنى.

والمستعمل، (أى المركب الذى له معنى) موضوع على القول المختار، فقولك قام زيد كلام موضوع، كما أن لفظى زيد وقام موضوعتان قطعا. والخلاف هل المركب موضوع أو غير موضوع.

والكلام ما تضمن من الكلم اسنادا مفيدا مقصودا لذاته.

الكلام ما تركب من كلمتين فاكثر وتضمن اسنادا مفيدا مقصودا لذاته، فخرج مالم يتضمن اسنادا مثل قولك واحد اثنان، كما

خرج ما تضمن اسنادا مفيدا لكنه غير مقصود لذاته كصلة الموصول .

وقالت المعتزلة انه حقيقة في اللساني . وقال الاشعري مرةً في النفساني ، وهو المختار ، ومرةً مشترك . وانما يتكلم الاصولي في اللساني .

والكلام يطلق على اللساني والنفساني ، وهل هو حقيقة فيهما ، أو في الاول دون الثاني أو بالعكس ، في ذلك خلاف . لذلك أورد المصنف هذه الفقرة .

اللساني هو الملفوظ باللسان . والنفساني هو المعنى القائم بالنفس .

قالت المعتزلة : الكلام يطلق حقيقة على اللساني ، اذ هو المتبادر الى الذهن عند الاطلاق ، وقال الامام أبو الحسن الاشعري مرةً : هو حقيقة في النفساني ، ومرةً : هو مشترك بين اللساني والنفساني .

والاصوليون انما يبحثون في اللساني .

فان أفاد بالوضع طلباً فطلبُ ذكرِ الماهيةِ استفهامٌ ، وتحصيلها أو تحصيلِ الكفِّ عنها أمرٌ ونهيٌ ، ولو من ملتمسٍ وسائلٍ .

ان أفاد الكلام بالوضع طلبا ، فهذا ان كان طلبا لذكر الماهية أو طلباً لتعيينها أو لبيان وصف من أوصافها فهو استفهام ، تقول : ما هذا ؟ أخالد حضر أم أخوه ؟ هل حضر زيد ؟

وان كان طلبا لتحصيل الماهية فهو أمر ، أو طلبا لتحصيل الكف عنها فنهي ، سواء صدر الطلب (الامر أو النهي) ممن هو أعلى

رتبة من المطلوب منه أم لا . وقال بعضهم : الامر خاص بمن هو أعلى ، أما المساوي فالتماس ، وأما الانزل فسؤال ودعاء . وكذلك النهي . وقد مرّ ماله علاقة بهذا .

والا فما لا يحتمل الصدق والكذب تنبيه وانشاء . ومحتملهما الخبر .

وان لم يفد الكلام طلبا فهذا ان احتمل الصدق والكذب فهو خبر ، وان لم يحتملهما فهو تنبيه وانشاء . وأنت ترى أن المصنف قسم الكلام الى طلب وغير طلب ، وجعل الطلب الاستفهام والامر والنهي . وجعل غير الطلب قسمين أحدهما الخبر والثاني التنبيه والانشاء . وقال ابن الحاجب في المختصر : ويسمى غير الخبر انشاءً وتنبيها ، ومنه الامر والنهي والاستفهام والترجي والقسم والنداء . أما المتأخرون فقد حله جعلوا الانشاء قسمين : ما يفيد بأصل الوضع طلبا كالاستفهام والامر والنهي ، وما لا يفيد طلبا ، بل يفيد تنبيها كالتمني والترجي والنداء والقسم والتعجب . ففي التسمية وشرحها ما محصّله أن الكلام ان احتمل الصدق والكذب فهو خبر ، وان لم يحتملهما فهو الانشاء ، وهذا اما أن يدل بالوضع على طلب ، ويندرج فيه الامر والنهي والاستفهام ، أو لا يدل على طلب فهو تنبيه ، ويندرج فيه التمني والترجي والنداء والقسم والتعجب .

وأبى قوم تعريفه كالعلم والوجود والعدم . وقد يقال : الانشاء ما يحصل مدلوله في الخارج بالكلام ، والخبر خلافه ، أي ماله

خارجٌ صدقٌ أو كذبٌ. ولا مخرجَ له عنهما، لانه اما مطابقٌ للخارج أولا.

لم يعرّف الخبرَ كثيرون، وكذلك العلم والوجود والعدم والشئ ونحوها. قالوا ان تصورها معلوم فلاحاجة الى تعريفها. وقال بعضهم تعريفها ممكن لكنه عسر. وقد مرّ ما يتعلق بهذا.

وفي التعبير عما يميز الخبر من الانشاء أخذٌ وردٌ ودقة. قال المصنف: وقد يقال الانشاء ما يحصل مدلوله الخ. ولعل مما يوضح ذلك أن نقول:

الكلام سواء كان خبرا أم انشاءً لابد أن يشتمل على نسبة بين المسند والمسند اليه. فاذا قلت قام زيد أو لم يقم زيد، فانك تتكلم عن حال زيد في الخارج من حيث وقوع القيام منه أو عدم وقوعه. فهنا يصح أن يقال انك صادق ان كان قد وقع، وكاذب ان لم يكن وقع. واذا قلت لشخص: قم، ففيه نسبة القيام الى المخاطب، لكن بالكلام فقط. اذ ليس لمدلول قولك المذكور خارج، لذلك لا يصح أن يقال انك صادق في قولك أو كاذب. فالاول خبر والثاني انشاء.

وقيل بالواسطة، فالجاحظ[1]: اما مطابقٌ مع الاعتقادِ ونفيه، أو لا مطابق مع الاعتقادِ ونفيه. فالثاني فيها واسطة. وغيره: الصدقُ المطابقةُ لاعتقاد المخبر، طابقَ الخارج أو لا. وكذبُه عدمُها. فالساذجُ واسطة.

والراغبُ[2]: الصدقُ المطابقةُ الخارجيةُ مع الاعتقاد، فان فُقِدا فمنه كذب، وموصوف بهما بجهتين.

(١) هو عمرو بن بحر، العالم المعتزلي المشهور، كان مشوه الوجه فلقبوه بالجاحظ. له مصنفات كثيرة. توفي سنة ٢٥٥

(٢) هو الحسين بن محمد المشهور بالراغب الاصفهاني، كان من العلماء الادباء. له مصنفات. توفي سنة ٥٠٢

الخبر لا يخرج عن أن يكون صادقا أو كاذبا، فلا واسطة بينهما، أى لا يوجد خبر لا صادق ولا كاذب. هذا هو القول الراجح الذى عليه أكثر العلماء. وهناك ثلاثة أقوال أخرى.

وقبل أن نعرضها نقول هناك ست حالات، ثلاث لما كان مطابقا للواقع، وثلاث لما لم يكن مطابقا للواقع، وهى:

١- مطابقة الخبر للواقع مع اعتقاد المتكلم مطابقته.

٢- مطابقة الخبر للواقع مع عدم اعتقاد المتكلم المطابقة.

٣- مطابقة الخبر للواقع مع عدم اعتقاد المتكلم شيئا منهما.

٤- عدم مطابقة الخبر للواقع مع اعتقاد المتكلم المطابقة.

٥- عدم مطابقة الخبر للواقع مع عدم اعتقاد المتكلم المطابقة.

٦- عدم مطابقة الخبر للواقع مع عدم اعتقاد المتكلم شيئا منهما.

والأقوال الثلاثة المخالفة لقول أكثر العلماء هى:

(الأول) قول الجاحظ المعتزلى: الصادق ما كان مطابقا للواقع ومطابقا لاعتقاد المتكلم. والكاذب ما كان غير مطابق للواقع وغير مطابق لاعتقاد المتكلم. وعلى هذا فالصادق ما كان من الحالة الأولى، والكاذب ما كان من الحالة الخامسة. والواسطة الباقيات.

(الثانى) قول النظّام المعتزلى وأتباعه: الصادق ما كان مطابقا لاعتقاد المتكلم، سواء طابق الواقع أم لا. والكاذب ما كان غير مطابق لاعتقاد المتكلم، طابق الواقع أم لا. وعلى هذا يكون الصادق عند هؤلاء هو ما كان من الحالتين: الأولى والرابعة، والكاذب ما كان من الحالتين: الثانية والخامسة. والواسطة الباقيات.

(الثالث) ـ قول الراغب الاصفهانى: الصادق ما كان مطابقا للواقع ولاعتقاد المتكلم معاً . والكاذب مالم يكن مطابقا للواقع ولا لاعتقاد المتكلم ، وعلى هذا يكون الصادق عند الراغب هو ما من الحالة الاولى فقط والكاذب ما كان من الحالة الخامسة فقط ، أى كما قال الجاحظ ، لكن الراغب رحمه الله قال: ان ما لا يطابق الواقع فقط وما لايطابق الاعتقاد فقط موصوف بالصدق والكذب من جهتين ، فمن حيث مطابقته للواقع أوالاعتقاد صدق ، ومن حيث عدم مطابقته لاحدهما كذب .

ومدلولُ الخبر: الحكمُ بالنسبة لاثبوتُها ، وفاقاً للامام وخلافا للقرافى ، والالم يكن شئٌ من الخبر كذبا .

مدلول الخبر فى الاثبات حكم المخبر بالنسبة لاثبوتها فى الخارج ، وفى النفى حكم المخبر بانتفاء النسبة لا بانتفائها فى الخارج . فقولك: قام زيد حكمك بنسبة القيام الى زيد ، وقولك: ما قام زيد حكمك بانتفاء نسبة القيام الى زيد . أما أن يكون زيد قد قام فى الواقع أو لم يقم فهذا شئ آخر . ولو لم يكن ذلك مدلول الخبر بل كان الثبوت أو الانتفاء فى الواقع لما كان شئ من الخبر كذبا . هذا رأى المصنف موافقا للامام الرازى . وقال أحمد بن ادريس المعروف بالقرافى مدلول الخبر الحكم بثبوت النسبة أو انتفائها فى الواقع . فالتخلف على رأيه جاء من الخارج .

ومورد الصدقِ والكذبِ النسبةُ التى تضمنها ليس غيرُ . كقائم

في : زيدُ بن عمرو قائمٌ ، لا ببنوّة زيد . ومن ثمّ قال مالكٌ (١) وبعض أصحابنا الشهادة بتوكيل فلان بن فلان شهادةٌ بالوكالة فقط . والمذهبُ : بالنسب ضمناً والوكالةِ أصلا

مورد الصدق والكذب في الخبر هو النسبة التي تضمنها الخبر ، لا التقييدات التي قد يقيد بها المسند أو المسند إليه . فمورد الصدق والكذب في قولك : زيد بن عمرو قائم هو نسبة القيام الى زيد ، فان كان قائما في الواقع فالخبر صادق ، وان لم يكن قائما في الواقع فالخبر كاذب . أما كون زيد ابناً لعمرو أو لم يكن فلم يقصد به الا تعريف زيد . ولذلك قال الامام مالك وبعض الشافعية : ان الشهادة بمثل : (زيد بن عمرو أوكل فلانا) هي شهادة بالوكالة فقط ، دون بنوة زيد لعمرو . لكن المذهب عند الشافعية أن ذلك شهادة بالوكالة أصلاً ، وبنوة زيد لعمرو ضمناً .

---

(١) هو الامام مالك بن أنس ، أحد المجتهدين الاربعة ، وهو غني عن التعريف . توفي سنة ١٧٩

الخبر اما مقطوع بكذبه أو مقطوع بصدقه أو مظنون

١ـ المقطوع بكذبه

(مسألة)

الخبرُ إما مقطوعٌ بكذبه، كالمعلوم خلافُه ضرورةً أو استدلالاً. وكلُّ خبرٍ أوهَمَ باطلا ولم يقبل التأويلَ فمكذوبٌ، أو نقص منه ما يُزيلُ الوهمَ.

الخبر اما مقطوع بكذبه أو مقطوع بصدقه أو مظنون فيه الصدق والكذب. وبدأ المصنف بالاول..

من المقطوع بكذبه ما كان معلوما خلافه ضرورة، كقول القائل: النقيضان يجتمعان أو يرتفعان. وكذلك ما كان معلوما خلافه استدلالا كقول الفلسفي: العالم قديم.

وكل خبر نُقل عن النبي صلى الله عليه وسلم وأُوهم باطلا ولم يقبل التأويل فانه مكذوب عليه، لانه عليه الصلاة والسلام لا يقول باطلا. أو أن ذلك الخبر قد نقص منه شئ فصار موهما للبطلان. مثال المكذوب عليه ما زعموا أنه قال ان الله خلق نفسه. ومثال ما نقص منه ما رواه الشيخان عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة العشاء في آخر حياته، فلما سلّم قام فقال: أرأيتكم ليلتكم هذه فانّ على رأس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو اليوم على ظهر الارض أحد.

قال ابن عمر فَوَهِلَ الناسُ في مقالته . وإنما قال لا يبقى ممن هو اليوم . يريد أن ينخرم ذلك القرن . وإنما وَهِلُوا (أي غلطوا) في فهم المراد، لأنهم ظنوا أن المقصود لا يبقى أحد من الناس بعد مائة سنة . لأنهم لم يسمعوا لفظة (اليوم) . ويؤيد قول ابن عمر ما رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه : لا تأتي مائة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة (أي مولودة) اليوم . وحديث جابر رضي الله عنه : ما من نفس منفوسة اليوم يأتي عليها مائة سنة وهي حية . رواهما مسلم .

وسببُ الوضع نسيانٌ أو افتراء أو غلط أو غيرهما .

أسباب وضع الأحاديث ذكرها العلماء في كتبهم الخاصة والعامة . ومن ذلك ما ذكره المصنف هنا .

١ـ نسيان الراوي لما رواه فيذكر غيره ظانا أنه المروي .

٢ـ الافتراء كوضع الزنادقة أحاديث باطلة تنفيراً للناس عن الإسلام أو تشكيكا فيه . ومن الافتراء أيضا ما وضعه بعض الجهلة من أحاديث للترغيب والترهيب، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً . حتى قال بعضهم : نحن ما كذبنا عليه، بل كذبنا له . والدين ليس بحاجة الى أن يكذب له أحد .

ومن الافتراء ما وضعته بعض الطوائف والفرق لتأييد ما يدعون اليه . ومن الموضوع ما وضع غلطا من الراوي بأن يسبق لسانه الى شئ فيرويه عنه ...

ومن جملة المقطوع بكذبه على الصحيح خبرُ مدعي الرسالة بلا معجزةٍ أو تصديقِ صادقٍ.

الصحيح أن من جملة المقطوع بكذبه خبرَ مَن يدعي أنه رسول الله بلا معجزة، أو بلا تصديق نبي عُلمت نبوته قبل ذلك. لأن الرسالة أمر مخالف للعادة، والعادة تقضي بكذب مدعيها بلا دليل قاطع. وقيل لا يُقطع بكذبه عقلاً. والكلام قبل نزول قوله تعالى: (وخاتم النبيين) أما بعده فلا خلاف في كذبه.

وما نُقِّبَ عنه ولم يوجد عند أهله. وبعضُ المنسوب الى النبي صلى الله عليه وسلم.

ومن المقطوع بكذبه الخبر ما فُتِّشَ عنه عند أهله من المحدثين فلم يوجد لا في صدورهم ولا في كتبهم. فالعادة تقضي بكذب المخبر.

ومن المقطوع به وجود أحاديث موضوعة. واستدل أصحاب هذا القول بأنه رُوِيَ: (سيُكذَبُ عليّ)، فان كان هذا قاله الرسول صلى الله عليه وسلم فهو دليل المدعي، وان لم يقله فهو من بعض ما كُذِبَ عليه. فيثبت بذلك وجود الموضوع. والذى نراه أن القول غير معروف عند المحدثين. ثم لا نرى حاجة الى اثبات ذلك بمثل هذا، فان الاحاديث

الموضوعة موجودة، وقد صنف بعض العلماء فيها كتباً. وبينوا علامات الموضوع.

والمنقول آحاداً فيما تتوفر الدواعي على نقله، خلافاً للرافضة

أي من المقطوع بكذبه ما توفرت الدواعي على نقله من قبل الجم الغفير فلم ينقله الآحاد. كالو نقل شخص أن خطيباً سقط من المنبر وهو يلقي خطبة الجمعة مثلاً. وخالف الرافضة في ذلك فقبلوا أحاديث من هذا القبيل، ومن ذلك ما رووه حول خلافة علي رضي الله عنه بأن النبي صلى الله عليه وسلم قال له: أنت الخليفة من بعدي. فإن مثل ذلك تقضي العادة بنقله من قبل كثيرين.

٢ - المقطوع بصدقه

وإما بصدقه كخبر الصادق وبعض المنسوب الى محمد صلى الله عليه وسلم.

وأما المقطوع بصدقه فكخبر الله تعالى وخبر رسوله المتواتر عنه وبعض المنسوب اليه مما يأتي.

والمتواتر معنى أو لفظاً، وهو خبر جمع يمتنع تواطؤهم على الكذب، عن محسوس. وحصول العلم آية اجتماع شرائطه.

ومن المقطوع بصدقه الخبر المتواتر معنى أو لفظا ، وهو ما أخبر به جمع يمتنع عادةً تواطؤهم على الكذب ، يخبرون عن أمر محسوس ، اذ لا تواتر في المعقول ، لجواز الغلط فيه .

والمتواتر اللفظي معلوم . أما المعنوي فهو المتواتر في القدر المشترك المأخوذ من وقائع كثيرة كجود حاتم المعلوم من كثرة الوقائع المنقولة في ذلك ، وان كانت كل واحدة لا توجب القطع .
واذا حصل العلم بمضمون خبر فذلك علامة على اجتماع شرائط المتواتر فيه .

ولا تكفي الاربعةُ ، وفاقا للقاضي والشافعية ، وما زاد عليها صالحٌ من غير ضبط . وتوقفَ القاضي في الخمسة . وقال الاصطخري[1] : أقله عشرة . وقيل اثنا عشر وعشرون وأربعون وسبعون وثلاثمائة وبضعة عشر .

الاصح أن المتواتر لا يُحصَر بعدد رواته . وقال بعضهم تكفي الاربعة كشهود الزنا ، وقال الشافعية والقاضي الباقلاني لا تكفي الاربعة وتوقف القاضي في الخمسة . أما ما زاد فهو صالح لافادة العلم . وقال الشيخ الاصطخري أقله عشرة . وقيل اثنا عشر وعشرون وأربعون وسبعون وقيل ثلاثمائة وبضعة عشر كعدد أصحاب بدر . واستدل كل قائل من هؤلاء بأدلة لا تفيد عند التحقيق .

والاصحُّ لا يُشترَطُ فيه اسلامٌ ولا عدمُ احتواءِ بلدٍ .

الاصح أن رواة المتواتر لا يشترط أن يكونوا مسلمين ولا أن لا

(1) الحسن بن أحمد الفقيه الشافعي شيخ الشافعية ... وله كتاب أدب القضاء . توفي سنة ٣٢٨

يكونوا من بلد واحد . بل يجوز أن يكونوا كفارا وأن يكونوا من بلد واحد لان الكثرة مانعة من احتمال التواطؤ على الكذب ..

وأن العلم فيه ضروري . وقال الكعبي (١) والامامان نظري . وفسره الامام الحرمين بتوقفه على مقدمات حاصلة ، لا الاحتياج الى النظر عقيبه . و توقف الآمدي ..

قال الجمهور ان العلم الحاصل بالخبر المتواتر ضروري ، لا يتوقف على نظر وترتيب مقدمات . بل يحصل حتى لمن لا يتأتى منه النظر . فالعلم بوجود مكة مثلا لا يشك فيه حتى الصبيان .

وقال الكعبي المعتزلي وامام الحرمين والامام الرازي : هو نظري . وفسره امام الحرمين بأنه يتوقف على مقدمات حاصلة عند النفس ، أي بمجرد التفات النفس اليها ، ككونه خبر جمع يمتنع تواطؤهم على الكذب . وتوقف الآمدي عن القول بأنه ضروري أو نظري .

ثم ان أخبروا عن عيان فذاك . والا فيشترط ذلك في كل الطبقات

اذا أخبر رواة المتواتر عن أمر عاينوه بأنفسهم فذلك كاف لحصول العلم بخبرهم . وان أخبروا عن عيان غيرهم فيشترط أن يكون المعاينون ومن نقل اليهم عنهم في كل الطبقات ممن يمتنع تواطؤهم على الكذب . فان لم يكونوا كذلك ولو في طبقة واحدة فليس خبرهم متواترا .

(١) عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي ، أحد أئمة المعتزلة . له مصنفات . وله آراء انفرد بها . توفي سنة ٣١٩

والصحيح: ثالثها أنّ علمه لكثرة العدد وللقرائن قد يختلف فيحصل لزيد دون عمرٍو. وأن الإجماعَ على وِفْق خبرٍ لا يدل على صدقه. وثالثها يدل ان تلقّوه بالقبول.

الصحيح أن العلم بمضمون الخبر المتواتر قد يختلف بالنسبة الى عدد الرواة والى القرائن الزائدة على أقلّ العدد، فيحصل لزيد دون عمرو. وقيل لا يختلف، بل لابد من حصول اليقين للجميع على السواء. وقال بعضهم لا يجب أن يحصل للكل، بل قد يحصل لبعضهم دون بعض، لجواز أن تفيد القرائن حصول العلم لزيد دون عمرو.

والصحيح أن الخبر اذا تضمن حكما مجمعا عليه لا يدل على أن ذلك الخبر صادق في نفس الامر، لجواز استناد الاجماع الى نص آخر. وقيل يدل على صدقه ان تلقوه بالقبول، أي ان عُلم أن المجمعين تلقوا ذلك الخبر بالقبول. وقيل يدل على صدقه مطلقا، لان الظاهر استناد المجمعين اليه.

وكذلك بقاءُ خبرٍ تتوفر الدواعي على ابطاله، خلافا للزيدية. وافتراقُ العلماءِ بين مؤوِّلٍ ومحتجٍّ، خلافا لقوم.

وكذلك لا يدل على صدق الخبر بقاؤه مع توفر الدواعي على ابطاله ممن سمعوه آحادا فلم يبطلوه. خلافا للزيدية في قولهم ان ذلك يدل على صدق الخبر قطعا. مثال ذلك ما رواه الشيخان أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعلي: أنت مني بمنزلة هرون من موسى، الا انه لا نبي

من بعدك . وقد سمع الخبر بنو أمية فلم يبطلوه . والجواب أن
عدم ابطاله انما يدل على ظن صدقه لا على القطع بذلك . والحديث
المذكور ورد عندما تهيأ النبي صلى الله عليه وسلم للخروج في
احدى الغزوات فخرج معه أصحابه وترك عليا في المدينة . فقال
له علي : أتجعلني بمنزلة النساء والصبيان . فقال له النبي ذلك .

وكذلك لا يدل على صدق الخبر قطعا ما اذا كان متداولا لدى
العلماء فاحتج به بعضهم وأوله بعضهم . وقيل يدل على
الصدق ، لان بحثهم فيه وعدم ردهم له يدل على اتفاقهم على
صدقه . والجواب أنه يدل على ظن صدقه ، لا على القطع به .

وأن المخبر بحضرة قوم لم يكذبوه ولا حامل على سكوتهم
صادق . وكذا المخبر بمسمع من النبي صلى الله عليه وسلم
ولا حامل على التقرير والكذب ، خلافا للمتأخرين . وقيل يدل
ان كان عن دنيوي .

والصحيح أن من أخبر عن محسوس بحضور قوم بالغين حد التواتر
ولا حامل لهم على السكوت عن تكذيبه فلم يكذبوه فخبره صادق ،
لان سكوتهم تصديق له عادة ، وقيل لا يلزم صدقه . وقال
بعض المحققين ان كان مضمون الخبر لا يعلم السامعون عنه شيئا
أو لا يعلمه الا أقلهم فانه لا يدل على صدقه قطعا .

وكذلك يكون الخبر صادقا اذا أخبر بخبر وهو بمكان بحيث
يسمعه النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا حامل للنبي على التقرير

ولا حامل للمخبر على الكذب، سواء كان الخبر دينيا أم دنيويا، خلافا للمتأخرين، ومنهم الآمدي وابن الحاجب وغيرهما.

قالوا: لا يدل السكوت على صدق المخبر، أما الديني فلجواز أن النبي صلى الله وسلم قد بيّنه على خلاف ما أخبر المخبر، وأما الدنيوي فلجواز أن النبي لم يكن يعلمه اذ ذاك. وقيل: ان كان عن دنيوي دل على الصدق دون الديني. وفي شرح المختصر عكس هذا.

٧- المظنون صدقه

وأما مظنونُ الصدقِ فخبرُ الواحدِ، وهو ما لم ينتهِ الى التواتر. ومنه المستفيضُ، وهو الشائعُ عن أصلٍ. وقد يسمى مشهورًا. وأقلّه اثنان، وقيل ثلاثة.

المظنون صدقه خبر الواحد، وهو ما لم يصل الى حد التواتر. ومن خبر الواحد ما يسمى بالمستفيض أو المشهور، وهو الشائع عن كتاب يعتمد عليه النقلة. وأقل عدد رواة ~~المشهور~~ المستفيض اثنان وقيل ثلاثة. وبعضهم جعل المستفيض قسمًا برأسه، أي بين المتواتر وخبر الواحد.

(مسألة)

خبر الواحد لا يفيد العلمَ الا بقرينة. وقال الاكثر: لا مطلقا. وأحمدُ: يفيد مطلقا. والاستاذُ وابنُ فورك: يفيد المستفيض علمًا نظريًا.

حول افادة خبر الواحد العلم، وعدم افادته الاقوال التالية :

١- القول المختار أنه لايفيد الا الظن ، الا اذا انضمت اليه قرينة تجعله مفيدا للعلم ، كما لو أخبر رجل بموت ولده المشرف على الموت مع قرينة البكاء واحضار الكفن والنعش وغير ذلك . وحصول العلم فى ذلك انما هو بالخبر مع القرينة ، لا بالخبر وحده ولا بالقرينة وحدها . اذ بالخبر وحده لا يحصل الا الظن . وكذا بالقرينة وحدها ، لاحتمال أن يكون الميت أحد أفراد العائلة لا ابن الرجل بالذات ، ولاحتمال أنه أغمى عليه فظنوه قد مات .

٢- قال كثيرون لايفيد العلم لا وحده ولا مع القرينة ، للاحتمال فى ذلك .

٣- قال الامام أحمد : يفيد العلم مطلقا ، أى وجدت القرينة أم لا ، لانه يجب العمل بمضمونه اتفاقا ، وما وجب العمل به الا لانه يفيد العلم ، فقد قال الله تعالى : (ولا تقف ماليس لك به علم) . وهذا نهى عن اتباع الظن ، والنهى للتحريم . والجواب عن ذلك أن المقصود بالعلم فى الآية العلم بأصول الدين أى المعتقدات ، لا الاحكام العملية التى يكفى فيها الظن ، كالعمل بشهادة الشاهدين مثلا .

٤- قال الاستاذ أبو اسحاق الاسفراينى وابن فورك : يفيد المستفيض علما نظريا . والظاهر أنها جعلا واسطة بين المتواتر الذى يفيد العلم الضرورى والآحاد التى تفيد الظن ، وهو المستفيض كما تقدمت الاشارة اليه .

ومثّل له الاستاذ الاسفرايني بما يتفق عليه أئمة الحديث ، كأن يتفق عليه صاحبا الصحيحين : البخاري ومسلم ، أوهما مع أصحاب السنن على اخراج حديث معيّن ، وان كانت روايتهم عن صحابي واحد .

(مسألة)

يجب العملُ به في الفتوى والشهادة اجماعاً . وكذا سائر الامور الدينية . قيل سمعاً ، وقيل عقلا . وقالت الظاهرية لايجب مطلقا . والكرخي في الحدود . وقومٌ في ابتداء النُّصُب . وقوم فيما عمل الاكثرُ بخلافه . والمالكية فيما عَمِلَ أهلُ المدينة . والحنفيةُ فيما تعمّ به البلوى أوخالفه راويه أو عارض القياسَ . وثالثها في معارِضِ القياس ان عُرِفت العلةُ بنصٍّ راجح على الخبر ووُجدت قطعا في الفرع لم يُقبَل . أوظنا فالوقفُ . والاقبلَ . والجبائيُّ لابد من اثنين أو اعتضادٍ . وعبد الجبار لابد من أربعة في الزنا .

حول العمل بمقتضى خبر الواحد أقوال كثيرة ، منها :

١ - يجب العمل به في الفتوى والشهادة اجماعا . وكذا في بقية الامور الدينية العملية ، كالاخبار بدخول وقت الصلاة مثلا . وصرّح بعض العلماء بوجوب العمل به في الامور الدنيوية أيضا ، كاخبار طبيب بمضرة أونفع شئ .

ووجوب العمل بخبر الواحد ثابت سمعاً ، فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يبعث أفراداً الى القبائل والملوك ، فلو لم يجب العمل بأخبارهم لم يكن واجباً على المبعوث اليهم أن يمتثلوا . وقيل هو واجب عقلا ، اذ لو لم يجب لتعطلت كثير من المصالح .

٢ - قالت الظاهرية : لايجب العمل به مطلقا ، أي عن التفصيل الآتي في الاقوال الاخرى . قالوا انه على تقدير أنه حجة لايفيد الا الظن . والظن منهيّ عن اتباعه بقوله تعالى : (ولا تقف ما ليس لك به علم) . وقد مر الجواب عن هذا .

ثم ان قول الظاهرية يجب أن يقيّد بما عدا الفتوى والشهادة ، لان وجوب العمل بمقتضاهما مجمع عليه كما تقدم .

٣ - قال أبو الحسن الكرخي الحنفي : يجب العمل بخبر الواحد في غير الحدود ، لانها تدرأ بالشبهات . وخبر الواحد يحتمل الصدق والكذب ، وهذه شبهة واضحة . وأجاب العلماء عن ذلك بأنه لا شبهة في قبوله ، ولو سلم فهي موجودة في الفتوى والشهادة وفي كل ما ليس قطعيا . والظاهر أن ذلك لايصلح ، لان الحدود ورد نص بوجوب درئها بالشبهات .

٤ - قال قوم : لايجب العمل بخبر الواحد في ابتداء النُّصُب لاثوانيها ، أي في المقادير الاولى لاكمال النصاب في الزكاة كخمسة أوسق في زكاة الحبوب ، بخلاف ثواني النصب ، أي ما زاد على ذلك .

٥ - قال قوم لا يجب العمل بخبر الواحد اذا عمل الأكثرون بخلافه ، لان ذلك حجة مقدمة عليه . والجواب عدم تسليم كون ذلك حجة .

٦ - قالت المالكية يجب العمل به اذا وافق عمل أهل المدينة ، لان عملهم حجة عند المالكية . والجواب أن عملهم ليس حجةً .

٧ - قالت الحنفية لا يجب العمل به فيما يأتى :

أولا - فيما تعم به البلوى ، لان ما كان كذلك يكثر السؤال عنه عادةً ، والعادة تقضى أن ينقل مثله كثيرون .

ثانيا - فيما خالفه راويه ، أى عمل أو أفتى بخلاف ما روى ، لانه ما خالفه الا لدليل أقوى منه .

ثالثا - فيما خالف القياس .

وفى معارضة الخبر للقياس أقوال للحنفية وهى :

١ - يُعمل بالقياس مطلقا .

٢ - يُعمل بالخبر مطلقا .

٣ - يُعمل بالقياس اذا عُرفت العلة بنص راجح على الخبر المعارض ووُجدت فى الفرع قطعا . أما اذا عُرفت باستنباط أو بنص غير راجح فالعمل بالخبر . وان عُرفت ظنا فالوقف .

مثال الخبر المعارض للقياس حديث الصحيحين : (لا تُصَرُّوا الابل ولا الغنم ، فمن ابتاعها فانه بخير النظرين بعد أن يحلبها : ان شاء أمسك ، وان شاء ردَّها وصاعاً من تمر) . فرد التمر بدل اللبن مخالف للقياس ، اذ القياس ضمان المتلفات بالمثل أو القيمة .

٨ - قول أبى على الجبائى المعتزلى : لابد لقبول خبر الواحد

من أن يرويه اثنان فأكثر، أو يوجد ما يعضده، كأن يعمل بموجبه صحابي، لأن أبا بكر رضي الله عنه لم يقبل خبر المغيرة بن شعبة أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى الجدّة السدس (أي في الميراث). قال له أبو بكر: هل معك غيرك؟ فوافقه محمد بن مسلمة الأنصاري، فأنفذه أبو بكر. روى ذلك أبو داود وغيره.

وقد أجاب عن ذلك بعض العلماء بأنه ليس لعدم الثقة بالواحد، بل للتثبت في بعض الأمور الهامة. وإلا فقد قبلوا خبر الواحد في وقائع كثيرة من غير انكار.

٩ - قول عبد الجبار المعتزلي: لابد من أربعة رواة كالشهود على الزنا، فلا يجب العمل بما رواه أقل من أربعة. ورَدّ العلماء على ذلك بأنه لا دليل عليه في غير الشهادة على الزنا.

(مسألة)

المختارُ - وفاقاً للسمعاني وخلافاً للمتأخرين - أن تكذيب الأصلِ الفرعَ لا يُسقطُ المرويَّ. ومن ثَمّ لو اجتمعا في شهادةٍ لم تُرَدّ. وإن شكَّ أو ظَنّ والفرعُ جازم فأُولى بالقبول. وعليه الأكثرُ.

إذا روى عدل عن عدل حديثاً فكذب الأصلُ الفرعَ، أي كذّب المرويُّ عنه الراويَ، كأن قال ما رويتُ له هذا. فالذي اختاره المصنف تبعاً لمنصور السمعاني أن ذلك لا يُسقِط الخبرَ المرويَّ، لاحتمال نسيان الأصل بعد ما روى للفرع. وكذلك لا تَسقط عدالة هذا ولا ذاك. ومن أجل عدم سقوط عدالتهما

لا ترد شهادتهما لو اجتمعا في شهادة على شئ .

والذي عليه العلماء المتأخرون ومنهم الإمام الرازي والآمدي وغيرهما أن ذلك يُسقط الخبر . بل قال بعضهم إن سقوطه متفق عليه . مما يدل على أنهم لم يعتدّوا بخلاف السمعاني الذي اتبعه المصنف فيه واختاره . قال ابن الحاجب في المختصر : إذا كذّب الأصلُ الفرعَ سقط ، لكذب واحد غير معين . قال شارحه العلامة العضد : فالاتفاق على أنه يسقط ، أي لا يعمل بذلك المروي . وكذلك ذكر هذا الاتفاق صاحب مسلّم الثبوت . نعم لا تسقط عدالة الأصل والفرع ، لاحتمال نسيان الأصل ، واحتمال سهو الفرع . وعدم سقوط عدالتهما قالوا به جميعا ، لذلك قالوا إنهما لو اجتمعا في شهادة على شئ لا ترد شهادتهما .

وزيادةُ العدل مقبولةٌ إن لم يُعلَم اتحادُ المجلس ، وإلا فثالثُها الوقف . والرابع إن كان غيرُه لا يَغفل مثلُهم عن مثلها عادةً لم تُقبل . والمختار ، وفاقا للسمعاني ، المنعُ إن كان غيرُه لا يغفل ، أو كانت تتوفر الدواعي على نقلها . فإن كان الساكت عنها أضبطَ أو صرح بنفي الزيادة على وجهٍ يُقبَل تعارضا . ولو رواها مرةً وترك أُخرى فكراويين . ولو غيّرت إعرابَ الباقي تعارضا خلافا للبصري . ولو انفرد واحدٌ عن واحد قُبل عند الأكثر . ولو أسند وأرسلوا ، أو وقف ورفعوا فكالزيادة .

قد يروي عدل حديثا ويروي آخر نفس الحديث ولكن بزيادة على ما رواه الأول . مثال ذلك ما ورد في صحيح مسلم : (جُعِلت لنا الأرضُ

مسجداً وطهوراً) رواه هكذا أكثر الرواة. ورواه مسلم أيضا عن أبي مالك الأشجعي عن ربعي عن حذيفة: (جعلت لنا الأرض مسجداً وتربتها طهوراً) بزيادة (وتربتها). وفي مثل هذا قال العلماء لا يخلو الحال اما أن يعلم اتحاد المجلس، أو يعلم تعدده، أو لا يعلم هذا ولا ذاك.

فاذا علم التعدد تعدد المجلس قبلت الزيادة، لاحتمال أن النبي صلى الله عليه وسلم قالها في مجلس وسكت عنها في مجلس. وكذا اذا لم يعلم اتحاد المجلس ولا تعدده، لأن الغالب في مثل ذلك هو التعدد. اما اذا علم اتحاد المجلس ففي ذلك الاقوال التالية:

١- قبول الزيادة، لاحتمال غفلة من لم يروها.

٢- عدم قبولها، لاحتمال خطأ من رواها.

٣- ان كان الساكت عنها من لا يغفل مثله عن مثلها لم تقبل والا قبلت.

٤- الوقف عن القول بالقبول وعدمه الا بمرجح.

٥- القول الذي اختاره المصنف وفاقا لمنصور السمعاني ان الزيادة لا تقبل ان كان الساكت عنها لا يغفل مثله عن مثلها، أو كانت مما تتوفر الدواعي على نقلها، والا قبلت. فان كان الساكت أضبط ممن رواها أو صرح بنفيها كأن قال: ما سمعتها، فالخبران متعارضان.

أما اذا نفى الزيادة بصورة غير صريحة كأن قال لم يقلها النبي صلى الله عليه وسلم فانه لا أثر لذلك، لانه انما يدل على عدم سماعه هو.

والراوي الواحد اذا روى الزيادة مرة وتركها أخرى فالحكم في ذلك كالحكم في راويين روى الزيادة أحدهما ولم يروها الآخر.

هذا اذا كانت الزيادة لا تغير اعراب الباقي، أما اذا غيرته فالحديث الذي فيه الزيادة يعتبر متعارضا مع الذي خلا عنها.

مثاله ما في حديث الصحيحين: (فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر صاعا من تمر) الخ لو روي (نصف صاع) فلفظة نصف غيرت إعراب الصاع من النصب إلى الجر. وقال أبو عبد الله البصري المعتزلي: تقبل الزيادة ولو غيرت الإعراب.

ولو روى جماعة حديثا مرسلا ورواه واحد مسندا فحكم هذا كحكم الزيادة المتقدم. وكذا لو رواه جماعة موقوفا ورفعه واحد.

وفي قول المصنف (أو وقف ورفعوا) سهو كما ذكر الشارح المحلي، لأن الكلام في زيادة الواحد على ما رواه الآخرون لا بالعكس.

وحذف بعض الخبر جائز عند الأكثر، إلا أن يتعلق به.

يجوز حذف بعض الخبر عند أكثر العلماء، إلا إذا تعلق به المحذوف البعض الآخر فهذا لا يجوز لإخلاله بالمعنى. مثال ما لا يجوز حذفه ما ورد في الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الثمرة حتى تزهى، (أي تتلون). فلا يجوز حذف (حتى تزهى). ومثال ما يجوز حذفه ما في أبي داود وغيره أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في البحر: هو الطهور ماؤه الحل ميتته. فيجوز حذف (الحل ميتته).

وإذا حمل الصحابي، قيل أو التابعي مرويه على أحد محمليه المتنافيين فالظاهر حمله عليه. وتوقف أبو إسحاق الشيرازي.

وإن لم يتنافيا فكالمشترك في حمله على معنييه. فإن حمله على غير ظاهره فالأكثر على الظهور. وقيل على تأويله مطلقا.

وقيل ان صار اليه لعلمه بقصد النبي صلى الله عليه وسلم .

اذا روى الصحابي خبراً فيه اجمال مثلا كلفظ القُرء الذى يحتمل الطهر والحيض ، فحمله الصحابي على أحد محمليه هل يؤخذ بما حمله عليه أولا .

قال بعضهم وكذلك التابعي ، ومعلوم أن معنيي القرء متنافيان .

الظاهر الاخذ بما حمله عليه ، لانه لم يحمله عليه الا لقرينة علمها .

وتوقف الشيخ أبو اسحاق الشيرازى ، قال : وعندى فيه نظر ، لاحتمال أن يكون ذلك رأيا للصحابي ، لا لقرينة علمها .

أما اذا لم يكن المحملان متنافيين فحكمه كالمشترك فى حمله على المعنيين ان لم تكن هناك قرينة كما سبق . والمقصود المشترك الذى لا يتنافى معنياه كالعين .

واذا كان اللفظ ظاهرا فى معنى فحمله الصحابي على غير ظاهره ، كأن يحمله على معناه المجازى لا الحقيقى ، أو يحمل الامر على الندب وظاهره الوجوب فاكثر العلماء يحملونه على الظاهر ولا يأخذون بما حمله الصحابي ، وفى مثله قال الامام الشافعى : كيف أترك الحديث لقول من لو عاصرته لحججته .

فالمذهب الاخذ بالظاهر ، ان لم تكن هناك قرينة . وقيل يُحمل على ما حمله عليه الصحابي ، لانه لم يخالف الظاهر الا لقرينة كما مر . وقيل يُحمل على ما حمله الصحابي ان كان قد عَلِمَ أن النبي صلى الله عليه وسلم قَصَدَ ذلك .

(مسألة)

لا يُقبل مجنونٌ ولا كافرٌ . وكذا صبيٌّ فى الاصح . فان تحمَّلَ فبلغَ فأدى قُبِلَ عند الجمهور . ويُقبل مبتدع يحرم الكذب ، وثالثها قال مالك : الا الداعية .

لا تُقبل رواية مجنون ولا كافر، لعدم امكان احتراز المجنون من الخلل، ولعدم الوثوق بالكافر، ولان منصب الرواية أعلى. أما الصبي فلا تُقبل روايته ان كان غير مميز قطعا. وكذا ان كان مميزا على الصحيح. فان كان قد تحمل الرواية صغيرا فبلغ وأداها كبيرا فروايته مقبولة عند الجمهور. وقيل لا تُقبل، لان الصغر مظنة عدم الضبط. أما المبتدع الذى بدعته غير مكفّرة فروايته مقبولة ان كان ممن يحرّمون الكذب، سواء دعا الى بدعته أم لا. وقيل لا تُقبل رواية المبتدع مطلقا، لابتداعه المفسّق له. وقال الامام مالك: لا تقبل روايته اذا كان داعية الى بدعته. وهذا رأي المحدثين أيضا.

ومَن ليس فقيهاً، خلافا للحنفية فيما يخالفُ القياسَ. والمتساهل في غير الحديث. وقيل: يُردّ مطلقا. والمكثر وان ندرت مخالطته للمحدثين اذا امكن تحصيل ذلك القدر في ذلك الزمان.

وتُقبل رواية من ليس فقيها. وقالت الحنفية: تقبل روايته الا فيما خالف القياس. وقد سبق بيان رأيهم في مخالف القياس.

وتقبل رواية المتساهل في غير الحديث، بأن كان يتحرز في رواية الاحاديث دون غيرها. وقيل لا تقبل رواية المتساهل مطلقا، لان التساهل في غير الحديث قد يجره الى التساهل فيه أيضا.

وتُقبل رواية المكثر من الرواية، وان كانت مخالطته للمحدثين قليلة، لكن بشرط أن يكون تحصيله لما رواه ممكنا في المدة التى خالط فيها المحدثين، والا فلا تقبل، لظهور كذبه في بعضٍ غير معيّنٍ منها.

عدالة الراوي

وشرطُ الراوي العدالةُ، وهي مَلَكةٌ تمنع عن اقتراف الكبائر وصغائرِ الخِسّةِ كسرقة لقمةٍ، والرذائلِ المباحة كالبول في الطريق.

سبق بيان بعض من لا تُقبل روايتهم كالكافر والمجنون والصبي. أما غيرهم فتُقبل روايتهم بشرط الاتصاف بالعدالة، وهي ملكة تحمل صاحبها على الامتناع عن اقتراف الكبائر والصغائر الدالة على الخسة والدناءة، كسرقة لقمة والتطفيف بحبّة. واجتناب الرذائل الجائزة وان كانت مكروهة كالتبول في الطريق والاكل في السوق لغير السوقي. واجتناب المذكورات انما هو من علامات العدالة. أما العدالة فهي ملكة أي هيئة راسخة في النفس، وهي خفية.

فلا تُقبل روايةُ المجهولِ باطناً، وهو المستور، خلافاً لأبي حنيفة وابنِ فُورَكَ وسُليم. وقال امامُ الحرمين: يُوقَف ويجب الانكفاف اذا روى التحريمَ الى الظهورِ. أما المجهول ظاهراً وباطناً فمردود اجماعاً. وكذا مجهولُ العين. فان وصَفَه نحوُ الشافعي بالثقة فالوجهُ قبولُه. وعليه امامُ الحرمين، خلافاً للصيرفي والخطيبِ[1]. وان قال: لا أتّهم فكذلك. وقال الذهبيُّ[2]: ليس توثيقاً. ونُقبل مَن أقدمَ جاهلاً على مُفَسِّقٍ مظنون أو مقطوعٍ في الاصح.

(١) أحمد بن علي الخطيب البغدادي الحافظ المؤرخ. له مصنفات مشهورة. توفي سنة ٤٦٢

(٢) محمد بن أحمد شمس الدين أحد الحفاظ المؤرخين. له مصنفات مشهورة. توفي سنة ٧٤٨

لا تُقبل رواية مَن لا تتحقق فيه العدالة كالمجهول حاله باطنا، وهو المستور. وقال أبو حنيفة وابن فورك وسليم الرازى: تُقبل رواية المستور، اكتفاءً بظاهر العدالة. وقال امام الحرمين: يوقف خبر المستور عن القبول والرد الى أن يتبين الحال. ولكنه اذا روى ما يدل على تحريم شئ وجب الانكفاف عنه احتياطا. ومما اعترضوا به على قول امام الحرمين أن ذلك حلال فى الاصل، فلا يرتفع حله بالشك، فلا يجب الانكفاف، ولكنه يُندب احتياطا.

أما الراوى المجهول ظاهرا وباطنا فروايته لا تُقبل بالاجماع، لانتفاء تحقق العدالة وانتفاء ظنها. وكذا مجهول العين، كأن يقال عن رجل أو عن امرأة، فان هذا زاد على مجهول الحال بجهالة العين. لكنه لو قال عنه أحد أئمة الحديث كالشافعى: هو ثقة فالوجه قبول روايته، لان التوثيق صدر من امام فى الحديث، ولم يوثقه لو لم يعرف أنه عدل. وخالف الصيرفى والخطيب البغدادى قالا لا يُقبل، لجواز أن يكون فيه جارح لم يطّلع عليه مَن وثّقه. ولكن هذا بعيد فيما نرى، لان مثل الشافعى قد احتج بذلك فى الامور الدينية، وهو من أشد الناس تحفظا فى ذلك. على أن الاحتمال الذى ذكره الصيرفى والخطيب جارٍ فيمن عُرف اسمه ووثقه محدث.

أما اذا قال مثل الشافعى فى رجل: لا أتّهمه فالاصح أنه يعتبر توثيقا كذلك، لكنه أنزل مما لو قال هو ثقة. وقال الذهبى ليس ذلك توثيقا.

والاصح قبول رواية مَن أُقدم وهو جاهل على فعل مفسّق ثابت بدليل ظنى كشرب النبيذ، أو بدليل قطعى كشرب الخمر. وقيل يقبل فى الظنى دون القطعى. وقيل لا يُقبل مطلقا، ومعلوم أن مرتكبه العالم بالحرمة لا يُقبل قطعاً.

الكبائر

وقد اضطرب في الكبائر فقيل ما توعد عليه بخصوصه، وقيل ما فيه حد. والاستاذ والشيخ الامام: كل ذنب، ونفيا الصغائر والمختار، وفاقا لامام الحرمين: كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة، كالقتل والزنا واللواط وشرب الخمر ومطلق المسكر والسرقة والغصب والقذف والنميمة وشهادة الزور واليمين الفاجرة وقطيعة الرحم والعقوق والفرار ومال اليتيم وخيانة الكيل أو الوزن وتقديم الصلاة وتأخيرها والكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم وضرب المسلم وسب الصحابة وكتمان الشهادة والرشوة والدياثة والقيادة والسعاية ومنع الزكاة ~~وفطر رمضان~~ ويأس الرحمة وأمن المكر والظهار ولحم الخنزير والميتة وفطر رمضان والغلول والمحاربة والسحر والربا وادمان الصغيرة.

اختلفوا في تعريف الكبيرة، فقيل هي ما توعد الشارع على نطه بخصوصه، كما في خبر الصحيحين: من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار، وقوله من حلف على مال امرئ مسلم بغير حق لقي الله وهو عليه غضبان، وقوله لا يدخل الجنة قاطع (أي قاطع رحم).

وقيل هي ما فيه حد شرعي كالزنا والسرقة.

وقال الاستاذ أبو اسحاق الاسفرايني والشيخ والد المصنف هي :

كل ذنب ، ونفيا الصغائر . ولايخفى أن قولهما مخالف لظواهر ما ورد في القرآن من التفريق بين الكبيرة والسيئة ، كقوله تعالى: (ان تجتنبوا كبائرَ ما تُنهون عنه نكفر عنكم سيئاتِكم) .

والقول الذي اختاره المصنف تبعا لامام الحرمين : هي كل معصية تدل على قلة اكتراث مرتكبها بالدين ، ممايلزم من ذلك ضعف الديانه -
وواضح من قول المصنف (كالقتل الخ) أنه لايريد أن الكبائر منحصرة فيما ذكره .
والذين بحثوا في ذلك ذكروا أمثلة ، وهم بين مُقِلّ ومكثر ، ومعلوم أن بعضها أعظم اثما من بعض . ولابن حجر الهيتمي كتاب حافل سماه (الزواجر عن اقتراف الكبائر) ذكر فيه جملة مستكثرة ، وأورد أدلة النهي عنها وناقشها .

ومما ذكر المصنف هنا: مطلق السكر ، أي بالخمر أو غيرها . وقذف المحصنات والنميمة وهي نقل كلام بعض الناس الى بعض على وجه الافساد بينهم واليمين الفاجرة وهي التي تسبب اقتطاع مال مسلم بغير حق وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وأكل مال اليتيم وتقديم الصلاة على وقتها وتأخيرها بلا عذر والدياثة وهي رضا الرجل بفعل الفاحشة في أهله ، والقيادة وهي السعي لتوصيل الغير الى الفاحشة ، واليأس من رحمة الله والامن من مكره ، والظهار وهو قول الرجل لامرأته: أنت عليّ كظهر أمي ، وأكل لحم الخنزير والميتة لغير المضطر ، والفطر في رمضان بغير عذر ، والغلول أي الخيانة في المغانم والمحاربة وهي قطع الطريق ، والادمان على الصغائر . ومعنى الباقيات واضح .

(مسألة)

الاخبار عن عامّ لا ترافعَ فيه الرواية، وخلافُه الشهادة.
وأشهدُ انشاءٌ تضمنَ الاخبارَ، لا محضُ اخبارٍ أو انشاءٍ على المختار. وصيغ العقود كبعتُ انشاءٌ خلافا لأبي حنيفة.

الرواية هي الاخبار عن شيء عام لا ترافع فيه الى الحكام، والشهادة بخلافها، فهي الاخبار عن شيء خاص فيه ترافع.

ولفظ (أشهد) فيه أقوال:

١- هو انشاء تضمن اخبارا، فهو بالنظر الى لفظه انشاء، لأن مضمونه لا وجود له في الخارج الا بالتلفظ به، وبالنظر الى متعلقه وهو المشهود به اخبار. والمصنف رجح هذا القول كما هو ظاهر عبارته.

٢- هو محض اخبار، نظرا الى متعلقه المذكور.

٣- هو محض انشاء، نظرا الى لفظه. وهذا هو الصحيح، لأن اللفظ موضوع له دون متعلقه.

وصيغ العقود كبعتُ واشتريتُ ووكّلتُ وزوجتُ ونحوها كلها من قبيل الانشاء، لأن مضمونها لا خارج له ليخبر عنه.

وقال الامام أبو حنيفة: هي اخبار على الأصل، أي كما تقول سافرت وأكلت، لكن هذين قد حصلا في الخارج فأخبرتَ عنهما. أما مثل بعتُ ونحوها فيقدّر أنها حصلت قبيل التلفظ بها فأخبرتَ عنها.

الجرح والتعديل

قال القاضي: يثبت الجرحُ والتعديلُ بواحدٍ. وقيل: في الرواية فقط. وقيل: لا، فيهما. وقال القاضي: يكفي الإطلاق فيهما. وقيل: يذكر سببَهما. ~~وأما الرواية~~ وقيل: سببُ التعديل فقط. وعكس الشافعي. وهو المختار في الشهادة. وأما الرواية فيكفي الإطلاقُ إذا عُرِفَ مذهبُ الجارح. وقولُ الإمامين: يكفي إطلاقُهما للعالم بسببهما هو رأيُ القاضي، إذ لا تعديلَ ولا جرحَ إلا من العالم.

هل يثبت الجرح والتعديل بواحد فيهما، وهل الشهادة كالرواية في ذلك، وهل يكفي الإطلاق أم لابد من بيان السبب؟ في ذلك أقوال:

١- قال القاضي الباقلاني: يثبت الجرح والتعديل بقولِ واحد في الرواية والشهادة، لأن ذلك خبر، والخبر يكفي فيه الواحد.

٢- قال بعضهم: يكفي الواحد في جرحٍ أو تعديلِ المروايةِ، لأن رواية الواحد كافية. أما في الشهادة فلابد من اثنين، لأن أصل الشهادة لا يكفي فيه إلا اثنان. وهذا هو القول المعتمد.

٣- لابد من اثنين في جرحٍ أو تعديلِ الرواية والشهادة، لأن الجرح شهادة، وكذلك التعديل.

٤- قال القاضي: يكفي الإطلاق في الجرح والتعديل، فلا يشترط بيان السبب.

٥- قيل يكفي الإطلاق في الجرح. أما التعديل فلابد من بيان

سببه، لأن مطلق الجرح كافٍ في ابطال الثقة، بخلاف التعديل، اذ يجوز أن يعتمد المعدِّل على ظاهر المعدَّل.

٦ - قال الشافعي: يكفي الاطلاق في التعديل، أما في الجرح فلابد من بيان السبب، للاختلاف في أسبابه، فقد يكون بعضها جارحا عند أحد دون آخر.

وقول الشافعي في ذلك هو المختار في الشهادة دون الرواية، اذ عُرِفَ أن الجارح لا يجرح الا بقادح. أما الشهادة فلابد فيها من الاحتياط.

٧ - قال امام الحرمين والامام الرازي: يكفي الاطلاق في الجرح والتعديل اذا صدرا من العالم بأسبابهما. وهذا القول هو قول القاضي السابق، اذ لا جرح ولا تعديل الا من العالم بما يعدِّل وما يجرح.

والجرحُ مقدَّمٌ، ان كان عددُ الجارح أكثرَ من المعدِّل اجماعا. وكذا ان تساويا، أو كان الجارح أقلَّ. وقال ابن شعبان: يُطلَب الترجيحُ.

الجرح مقدم على التعديل ان كان عدد الجارحين أكثر من عدد المعدِّلين اجماعا. أما اذا تساويا أو كان عدد الجارحين أقل ففيه خلاف. والأرجح تقديم الجرح أيضا. وقال ابن شعبان المالكي: يُطلَب الترجيح في الحالين الأخيرين.

ومن التعديل حكمُ مشترطِ العدالة بالشهادة، وكذا عملُ العالم في الأصح. وروايةُ من لا يروي الا للعدل.

ومن طرق التعديل حكم الحاكم بمقتضى شهادة شخص اذا كان الحاكم يشترط عدالة الشخص للحكم بشهادته . أما اذا لم يشترط ذلك فلا يعتبر حكمه تعديلا للشاهد . وكذا عمل العالم بمقتضى رواية شخص فانه يعتبر تعديلاً له . وقيل لا يعتبر هذا تعديلا . والصحيح أنه تعديل ان كان العالم ذلك العالم لا يروى الا عن عدل ، والا فلا يعتبر . قال العلامة العضد فى شرح المختصر : وثالثها وهو المختار أنه اذا عُلِمَ من عادته أنه لا يروى الا عن عدل فهو تعديل ، والا فلا .

> وليس من الجرح تركُ العمل بمرويّه والحكم بشهوده ، ولا الحدُّ فى شهادة الزنا ونحو النبيذ ، ولا التدليس بتسميةٍ غيرِ مشهورة .
>
> قال ابنُ السمعانى[1] : الا أن يكون بحيث لو سُئل لم يبيّنه . ولا باعطاء شخصٍ اسمَ آخرَ تشبيها ، كقولنا : أبو عبد الله الحافظ يعنى الذهبى ، تشبيها بالبيهقى[2] يعنى الحاكم[3] . ولا بايهام اللقيّ والرحلة .
>
> أما مدلس المتون فمجروح .

هنالك أمور قيل انها من جملة ما يجرح الرواة والشهود ، والاصح أنها ليست مما يجرح . ومن هذه الامور :

اذا ترك العالم العمل بمقتضى رواية شخص ، أو ترك الحاكم الحكم بمقتضى شهادة شخص ، اذ يجوز أن يكون الترك لوجود معارض لتلك الرواية أو الشهادة .

وكذلك اذا أقيم الحد على الشاهد بالزنا فليس ذلك جرحا للشاهد ، اذ قد يكون ذلك لعدم اكتمال نصاب الشهادة ،

(1) منصور بن محمد بن محمد ، أحد العلماء البارزين توفى سنة ٥١٠

(2) المحدث أحمد بن الحسين الفقيه الشافعى ، له مصنفات كثيرة منها السنن الكبرى توفى سنة ٤٥٥

(3) النيسابورى الحافظ الحاكم محمد بن عبد الله توفى سنة ٤٠٥

لا لتحقق كذب الشاهد.

وكذا اذا كان أقيم الحد على شارب النبيذ ونحوه من الامور الاجتهادية، اذ قد يكون مذهبه جواز ذلك.

ولا يعتبر تدليس الراوى جرحا له، كما لو روى شيخ عن شخص فسماه تسمية غير مشهورة. وقال محمد بن منصور المشهور بابن السمعانى: لا يعتبر ذلك جرحا الا اذا سئل المدلس فلم يبين الاسم الذى يعرفه به الناس.

ومن ذلك ما لو كنى شخصا أو لقبه بما اشتهر به غيره، كما لو قال حدثنا (أبو عبد الله الحافظ) يقصد به شيخه الذهبى، مع أن المعروف أن البيهقى كان يقول حدثنا أبو عبد الله الحافظ، يقصد بالحافظ الحاكم.

ومن ذلك التعبير بما يوهم أن الراوى قد لقي من رواه عنه، كأن يقول قال الزهرى، فهذا يوهم أنه قد لقي الزهرى وسمعه يقول كذا، مع أنه لم يكن معاصرا للزهري، أو كان معاصرا له لكنه لم يسمع منه.

ومن ذلك ما يوهم الرحلة، كأن يقول (حدثنا وراء النهر) وهو يريد غير نهر جيحون. كأن يريد الفرات أو جيحان الذى هو فى البلاد الشامية، والمشهور عند المحدثين أن من قال حدثنا (وراء النهر) انه نهر جيحون الذى عليه بلخ.

أما مدلس المتون، وهو من يدرج كلامه مع متن الحديث فهو مجروح، لايقاعه غيره فى الكذب.

الصحابي

(مسألة)

الصحابي من اجتمع مؤمنا بمحمد صلى الله عليه وسلم، وإن لم يَرْوِ ولم يُطِلْ. بخلاف التابعي مع الصحابي. وقيل يُشترطان. وقيل: أحدهما، وقيل: الغزوُ أو سَنَةٌ.
ولو ادعى المعاصرُ العدلُ الصحبةَ قُبل، وفاقا للقاضي.

الجمهور على أن الصحابي من اجتمع وهو مؤمن بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وإن لم يرو عنه شيئا ولم يطل اجتماعه به، لأن الصحبة فعل يقبل التقييد بالقليل والكثير كالزيارة والحديث.
ولو حلف شخص لا يصحب فلانا حنث إذا صحبه ولو لحظة". وقال العلامة العضد: لا يخفى أن ذلك إنما يتأتى في الصاحب لغةً. وأما الصحابي بياء النسبة المخصص بالعرف بأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فلا.

وقيل: يشترط في الصحبة الرواية وطول الصحبة. وقيل: يشترط إما الرواية أو طول الصحبة. وقيل: يشترط أن يغزو مع النبي صلى الله عليه وسلم ولو غزوة، أو يصحبه سنة".
أما التابعي فيشترط أن يطول اجتماعه بالصحابي، لأن بركة الاجتماع بالنبي تؤثر - ولو لمدة قصيرة - ما لا يؤثر الاجتماع بالصحابي.

والعدل المعاصر للنبي صلى الله عليه وسلم إن ادعى الصحبة قُبل، لأن عدالته تمنع من أن يكذب، وهذا رأي المصنف موافقا

للقاضي الباقلاني . وقيل لا يقبل ادعاؤه ، لانه ادعى رتبة غير ثابتة ، فلابد من دليل يؤيد مدعاه .

والاكثر على عدالة الصحابة . وقيل : هم كغيرهم . وقيل : الى قتل عثمان . وقيل : الا من قاتل عليا .

اكثر العلماء على أن الصحابة كلهم عدول ، فلا حاجة الى البحث عن عدالتهم ، لانهم خير الامة في خير القرون . قال الله تعالى : (والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم) وقال : (كنتم خير أمة أخرجت للناس) . وفي الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : خير أمتي قرني . وفي رواية من حديث آخر : خير القرون قرني .

وقيل : هم كغيرهم ، فيقتضى البحث عن عدالتهم الا من كان مقطوعاً بعدالتهم كالشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما .

وقيل : هم عدول الى حين قتل عثمان رضي الله عنه .

وقالت المعتزلة : هم عدول الا من قاتل عليا رضي الله عنه .

والحق هو القول الاول . أما ما حدث من الفتن بينهم فمحمول على اجتهاد .

الحديث المرسل

(مسألة)

المرسل قول غير الصحابي قال صلى الله عليه وسلم. واحتج به أبو حنيفة ومالك والآمدي مطلقا. وقوم: ان كان المرسل من أئمة النقل. ثم هو أضعف من المسند، خلافا لقوم. والصحيح رده وعليه الأكثر، منهم الشافعي والقاضي. قال مسلم[1]: وأهل العلم بالاخبار. فان كان المرسل لا يروي الا عن عدل كابن المسيب قبل. وهو مسند.

الحديث المرسل قول غير الصحابي تابعيا كان أم من بعده قال: النبي صلى الله عليه وسلم كذا. باسقاط الواسطة بينه وبين النبي. هذا اصطلاح الاصوليين. وأما اصطلاح المحدثين فهو قول التابعي عن النبي. أما قول من بعد التابعي فهو منقطع ثم معضل.

وقد احتج بالمرسل الامامان أبو حنيفة ومالك، وتبعهم الآمدي قالوا: ان الراوي العدل لا يسقط الا من كان عنده عدلا. والا كان قادحا في عدالته هو، لان فيه تلبيسا على غيره.

وقال جماعة: يقبل المرسل اذا كان مرسله من أئمة النقل كسعيد بن المسيب والحسن البصري وابراهيم النخعي والشعبي وأمثالهم.

ومع ذلك فالمسند أقوى من المرسل عند أكثر العلماء.

وقيل: المرسل أقوى، لان الراوي جازم بعدالة من أسقطه

(1) الامام الكبير مسلم بن الحجاج صاحب الصحيح. وهو غني عن التعريف. توفي سنة ٢٦١

بخلاف ما أسنده، حيث أحال الامر فيه الى غيره. وهذا قول ضعيف.

والصحيح رد المرسل، للجهالة بعدالة من سقط من السند، وهذا قول أكثر العلماء، ومنهم الامام الشافعي، وتبعه القاضي الباقلاني. بل هو قول أهل العلم بالحديث، كما قال الامام مسلم في صدر صحيحه.

فان كان المرسل لايروي الاعن عدل كسعيد بن المسيب وأبي سلمة بن عبدالرحمن اللذين لايرويان الاعن أبي هريرة فالمرسل مقبول، وهو حينئذ كالمسند، لان اسقاط الراوي العدل كذكره.

فان عَضَّد مرسلَ كبارِ التابعين ضعيفٌ يرجَّح كقول صحابي أو فعله أو الاكثر أو اسناد أو ارسال أو قياس أو انتشار أو عملِ العصر كان المجموع حجةً. وفاقا للشافعي، لا مجردُ المرسل ولا المنضمّ، فان تجرد ولا دليلَ سواه فالاظهرُ الانكفافُ لاجله.

مرسل كبار التابعين كالذين ذكرنا في الفقرة السابقة يُقبل اذا عضّد ذلك المرسل حديث ضعيف صالح للترجيح. ومن المعضد أيضا قول صحابي أو فعله أو قول أكثر أهل العلم من غير الصحابة، أو كان هناك مرسل آخر قد أرسل نفس الحديث وكان شيخ الاول غير شيخ الثاني.

وكذلك اذا عضّده قياس معنى (وهو الذي لم يُنظر فيه الى العلة، بل الى عدم الفرق بين المقيس والمقيس عليه كما سيأتي في موضعه). وكذا اذا عضده انتشار له عند أهل العلم، أو عمل أهل العصر على وفقه. وحينئذ يكون المرسل

وما انضم اليه حجة كما قال الامام الشافعي ، لا مجرد المرسل ولا ما انضم اليه ، لان كلا منهما ضعيف اذا انفرد .

واذا تجرد المرسل ولا دليل سواه ودل على المنع من شيء فالاظهر الانكفاف عن ذلك الشيء احتياطا .

نقل الحديث بالمعنى

> الاكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف . وقال الماوردي[1] : ان نسيَ اللفظ . وقيل : ان كان موجَبُه علماً . وقيل : بلفظٍ مرادفٍ ، وعليه الخطيب . ومنعه ابنُ سيرين وثعلب والرازي . ورُوِيَ عن ابن عمر .

اتفقوا على أن نقل الحديث بالمعنى لا يجوز الا لمن كان عارفا بمدلولات الالفاظ ومواقع الكلام ، أما العارف فيجوز له ذلك عند اكثر العلماء . ومنعه ابن سيرين وثعلب النحوي والرازي الحنفي .
ونُقِل المنع عن ابن عمر رضي الله عنهما . وقال الماوردي : ان نسي اللفظ أبدله بما يؤدي معناه . وقال بعضهم : يجوز ذلك ان كان موجبه علما اعتقاديا . أما ما يوجب عملا فلا . وقيل يجوز بلفظ مرادف ، وعلى هذا الخطيب البغدادي . ويرى بعض المحققين أنه يجوز للعارف الا فيما كان من جوامع الكلم كقوله صلى الله عليه وسلم : لا ضرر ولا ضرار في الاسلام . وقوله البينة على من ادعى

(١) الامام علي بن محمد صاحب الحاوي وأدب الدنيا والدين وغيرهما . توفي سنة ٤٥٠ .

واليمين على من أنكر. وقوله مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم .

(مسألة)

الصحيح يُحتجّ بقول الصحابي قال صلى الله عليه وسلم، وكذا عن، على الأصح. وكذا سمعته أمر ونهى أو أُمرنا أو حُرّم علينا وكذا رُخّص في الأظهر.
والأكثر يحتج بقوله من السنة، فكنا معاشر الناس أو كان الناس يفعلون في عهده صلى الله عليه وسلم، فكنا نفعل في عهده، فكان الناس يفعلون، فكانوا لا يقطعون بالشئ التافه .

الصحيح يُحتجّ بقول الصحابي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، لأن الظاهر أنه سمعه منه. وقيل لا يحتج بذلك، لاحتمال سماعه من غيره، بخلاف ما لو قال سمعته يقول .

والأصح يحتج بقول الصحابي عن النبي، لظهور أنه سمعه منه .
وقيل لا يحتج بذلك، لأن ظاهره أنه سمعه من غيره .

وكذا يحتج بقول الصحابي سمعته أمر ونهى أو أُمرنا أو حُرّم أو رُخّص لنا، لأن الظاهر أن الآمر والناهي والمرخص هو النبي صلى الله عليه وسلم .
وقيل لا يحتج بذلك، لاحتمال أن يكون الآمر والناهي والمحرم والمرخص غيره، أو أنه فهم التحريم والترخيص مما يحتمل غير ذلك .

وإذا قال الصحابي: من السنة كذا فالأكثر أنه يحتج به، لأن الظاهر أن المقصود سنة النبي صلى الله عليه وسلم . وقيل: لا يحتج بذلك، لاحتمال أن يقصد بالسنة العادة والطريقة للبلد مثلا .

وكذا يؤخذ بقول الصحابي : كان الناس يفعلون كذا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، أو كنا معاشر الناس نفعل كذا ، أو كان الناس يفعلون كذا ، أو كان الناس لا يقطعون (أي اليد في السرقة) بالشيء التافه (أي ما هو أقل من النصاب) ، لأن الظاهر أنه عمل جماعتهم وهو حجة ، وإن كانت غير قطعية ، وليست حجيتها أقل من خبر الواحد . وقيل لا يحتج بذلك ، بدليل أنه تسوغ المخالفة . والجواب أن مخالفة خبر الواحد تسوغ كذلك بالاجتهاد .

وعطف الأخيرات بالفاء يشير الى أن كلًّا أنزل مما قبله .

خاتمة في تحمل الرواية

مستند غير الصحابي قراءة الشيخ إملاءً وتحديثاً ، فقراءته عليه ، فسماعه ، فالمناولة مع الإجازة ، فالإجازة لخاص في خاص ، فخاص في عام ، فعام في خاص ، فعام في عام ، فلفلان ومن يوجد من نسله ، فالمناولة ، فالإعلام ، فالوصية ، فالوجادة .

ومنع الحربي[1] وأبو الشيخ والقاضي الحسين والماوردي الإجازة ، وقوم العامة منها ، والقاضي أبو الطيب مَن يوجد من نسل زيد ، وهو الصحيح . والإجماع على منع من يوجد مطلقاً . وألفاظ الرواية من صناعة المحدثين .

تقدم في الفقرة السابقة ألفاظ الصحابي فيما يرويه . والغالب الأعم أن يكون سماعه من النبي صلى الله عليه وسلم .

(١) الحربي : الإمام المحدث العلامة أحمد بن اسحاق ... من الأئمة ... كان زاهداً عفيفاً ، توفي سنة ٢٨٥

أما غير الصحابي فلابد له من مستند، ولهذا درجات بعضها أعلى من بعض.

أعلاها أن يكون الشيخ بنفسه يقرأ أو يملي على الطالب. يلي ذلك أن يقرأ الطالب والشيخ يسمع، ثم أن يقرأ غير الطالب على الشيخ والطالب يسمع، ثم مناولة الشيخ للطالب أصل سماعه مكتوبا ويقول: أجزت لك أن تروي هذا عني. وهذا خاص في خاص، أي اجازة لطالب معين في كتاب معين.

يلي ذلك أن يقول له: أجزت لك أن تروي عني جميع مسموعاتي. وهذا خاص في عام. يلي ذلك أن يقول: أجزت لمن أدركني رواية صحيح مسلم مثلا. وهذا عام في خاص. يلي ذلك أن يقول: أجزت لمن أدركني رواية جميع مسموعاتي، وهذا عام في عام. يلي ذلك أن يقول: أجزت لفلان ومن يوجد من نسله، ثم المناولة من غير اجازة، ثم الاعلام كأن يقول: هذا الكتاب من مسموعاتي على فلان. ثم الوصية، أي يوصي بكتاب الى غيره عند سفره أو موته ثم الوجادة، كأن يجد الشخص كتابا أو حديثا بخط شيخ معروف.

ومنع ابراهيم الحربي وأبو الشيخ الاصفهاني الاجازة بجميع أقسامها المتقدمة. كما منعها أيضا القاضي حسين والماوردي. ومنع قوم الاجازة العامة دون الخاصة. ومنع القاضي أبو الطيب الطبري اجازة من يوجد من نسل فلان. وهذا هو الصحيح. أما اجازة من يوجد مطلقا فهي ممنوعة بالاجماع.

والالفاظ التي تؤدى بها الرواية من صناعة المحدثين، مثل أملى علي قرأت عليه قرئ عليه وأنا أسمع حدثني أخبرني أنبأني. الى غير ذلك مما هو مبسوط في كتب المحدثين ومصطلح الحديث. والله أعلم.

يلي هذا كتاب الاجماع

الكتاب الثالث

في الاجماع

البحث الثاني

الإجماع: اتفاق مجتهد الأمة بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم على أي أمر كان.

فعلم اختصاصه بالمجتهدين، وهو اتفاق. واعتبر قوم وفاق العوام مطلقا. وقوم في المشهور، بمعنى أن الأمة أجمعت، لا افتقار الحجة إليهم خلافا للآمدي. وآخرون: الأصولي في الفروع.

واختصاص الإجماع بالمسلمين، مخرج من نكفره، وبالعدول إن كانت العدالة ركنا، وعدمه إن لم تكن. وثالثها: في الفاسق يعتبر في حق نفسه. ورابعها: إن بين مأخذه.

هذا ثالث الأدلة الشرعية. ويطلق الإجماع لغة على معنيين: أحدهما العزم، يقال: أجمع القوم أمرهم، أي عزموا عليه. وثانيهما الاتفاق يقال: أجمع الحاضرون على كذا، أي اتفقوا عليه. وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف.

ولا يكون إجماع في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وسيأتي بحثه.

ويتحقق باتفاق كل مجتهدي المسلمين في عصر من العصور على أمر من الأمور الدينية والدنيوية، وخصه بعضهم بالدينية.

وعلم من التعريف اختصاص الإجماع بالمجتهدين، فلا ينعقد بغيرهم. وهذا أمر متفق عليه.

واشترط بعضهم موافقة العوام للمجتهدين، ... [illegible]

المجمع عليه من الامور المشهورة أم من غيرها كالدقائق الفقهية.

وقال بعضهم: تشترط موافقة العوام في الامور المشهورة ...

ويدخل في العوام العلماء غير المجتهدين.

والقائلون بوجوب موافقة العوام لا لكونه لا ينعقد اذا خالفوا، بل ليصح القول أن الامة أجمعت. وقال الآمدي لا يكون حجة بدون موافقة العوام.

واشترط بعضهم موافقة علماء الاصول في الفروع الفقهية، لأن استنباطها متوقف على علم الاصول. والصحيح عدم اشتراط ذلك لأن الاصوليين ان لم يكونوا مجتهدين لا يتوقف الاجماع على موافقتهم وعلم من التعريف أيضا اختصاص الاجماع بالمسلمين. فخرج الكفار، لانهم ليسوا من الامة. وكذلك خرج المبتدع ببدعة مكفرة، كالقول بالتجسيم.

أما اشتراط العدالة ففيه الاقوال التالية:

١- لابد من عدالة المجتهد. وهذا القول مبني على أن العدالة شرط في الاجتهاد.

٢- لا يختص الاجتهاد بالعدول، والفاسق لا يخرج من الامة. والعدالة ليست شرطا في الاجتهاد. وهذا القول هو الصحيح.

٣- تعتبر موافقة الفاسق في حق نفسه دون غيره، فيكون الاجماع حجة عليه ان وافق المجتهدين والا فلا.

٤- تعتبر موافقته ان بين مأخذه في اجتهاده فيما اذا خالفهم وكان المأخذ مقبولا لديه وهما اذا لم يكن كذلك فلا يعتبر بموافقته ولا بمخالفته، لأنه لفسقه قد يقول قولا بلا دليل.

وأنه لابد من الكل، وعليه الجمهور. وثانيهما: لا يضر الاثنان

وثالثها: الثلاثة. ورابعها: بالغ عدد التواتر. وخامسها: ان ساغ الاجتهاد في مذهبه. وسادسها: في أصول الدين. وسابعها لا يكون اجماعاً بل حجة.

وعُلِم من التعريف أنه لابد من موافقة كل المجتهدين فان قوله مجتهد الامة يفيد العموم لانه مفرد مضاف الى معرفة.

وجملة اشتراط موافقة الكل أقوال هي:

١- قول الجمهور: لابد من موافقة الكل، فتضر المخالفة ولو من واحد..

٢- قول بعضهم لاتضر مخالفة الواحد والاثنين دون مازاد.

٣- قول بعضهم لاتضر مخالفة الثلاثة دون ما زاد عليها.

٤- قول جماعة تضر مخالفة الواحد فيما للاجتهاد فيه مساغ، كمخالفة ابن عباس رضي الله عنهما في نفي العول في الارث، اذ لا نص في ذلك فساغ الاجتهاد فيه. أما ما لا مساغ للاجتهاد فيه فلا تضر المخالفة. كقول ابن عباس في جواز ربا الفضل، فقد أجمعوا على تحريمه كتحريم ربا النسيئة لورود نص على تحريم الاثنين كما في الصحيحين.

٥- قول بعضهم تضر مخالفة الكثيرين البالغين عدد التواتر.

٦- تضر المخالفة ولو من واحد في أصول الدين دون غيرها.

٧- اذا وجد مخالف ولو واحداً فاتفاق الباقين لا يكون اجماعاً ولكنه حجة يعمل بموجبه لانه قول الاغلب.

وجد في بعض نسخ المتن (المجتهد) الا بإثبات الياء

وأنه لا يختص بالصحابة. وخالف الظاهرية. وعدم انعقاده في حياة النبي صلى الله عليه وسلم. وأن التابعي المجتهد معتبر

معهم. فإن نشأ بعد فعلى الخلاف في انقراضه من العصر. وأن اجماع كل من أهل المدينة وأهل البيت والخلفاء الاربعة والشيخين وأهل الحرمين وأهل المصرين الكوفة والبصرة غير حجة.
وأن المنقول آحاداً حجة، وهو الصحيح في الكل.

ونعلم من التعريف أيضا أنه لا يختص بالصحابة. وقالت الظاهرية هو مختص بهم، لأن من بعدهم كثيرون كثرة لا تنضبط فيبعد اتفاقهم على أمر.

ونعلم أيضا أنه لا ينعقد قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، لأنه عليه الصلاة والسلام ان وافق المجمعين فالعبرة بقوله، والا فلا عبرة باجماعهم.

ونعلم أن التابعي المجتهد وقت اتفاق الصحابة معتبر فلابد من موافقته لأنه أحد مجتهدي الامة. أما اذا نشأ بعد اتفاقهم على شيء فهل تعتبر موافقته لأنه معاصر لهم أم لا؟ في ذلك خلاف مبني على القول باشتراط انقراض عصر المجمعين وعدم اشتراطه فعلى الاول تعتبر موافقة التابعي. وعلى الثاني لا. وسيأتي بحث هذا ان شاء الله تعالى.

واجماع أهل المدينة، أو أهل البيت النبوي، أو الخلفاء الاربعة أو الشيخين أبي بكر وعمر او أهل الحرمين الشريفين مكة والمدينة أو أهل المصرين الكوفة والبصرة كل ذلك ليس حجة، لانه اتفاق البعض ولا بد في الاجماع من اتفاق الكل.

وقد استدل القائلون بكل مما تقدم بأدلة منها:

قولهم في حجية اجماع أهل المدينة ما ورد في حديث الصحيحين: (انما المدينة كالكير تنفي خبثها وينصع طيبها). والجواب أن هذا

محمول على أن المدينة طيبة مباركة في نفسها، لا أن الخطأ منفي عن أهلها، لأن هذا قد وقع منهم.

وقولهم في حجية اجماع أهل البيت قول الله تعالى: (ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا). والجواب أن الرجس كل مستقذر. وقيل العذاب، وقيل الاثم. فليس نصا في نفي الخطأ.

وقولهم في حجية اجماع الخلفاء الاربعة ما رواه الترمذي وغيره: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي).

والجواب أن ذلك لا يدل على عصمتهم من الخطأ.

أما من حيث نقل الاجماع عن المجمعين فقال بعضهم لابد من نقله متواترا. والصحيح أنه يحتج به ولو نقل بطريق الآحاد.

وأنه لا يشترط عدد التواتر، وخالف امام الحرمين. وأنه لو لم يكن الا واحد لم يحتج به. وهو المختار. وأن انقراض العصر لا يشترط، وخالف أحمد وابن فورك وسليم فشرطوا انقراض كلهم أو غالبهم أو علمائهم. أقوال اعتبار العامي والنادر.

تقدم في الفقرة السابقة أن الاصح عدم اشتراط التواتر في نقل الاجماع.

أما في هذه الفقرة فيريد المصنف أن يبين ما يشترط في عدد المجتهدين المجمعين، فبين أن الاصح عدم اشتراط التواتر فيهم. وخالف في ذلك امام الحرمين اذ اشترط أن يبلغ المجمعون عدد التواتر، نظرا الى أن العادة تقضي بذلك.

ولو لم يكن الا مجتهد واحد لم يكن قوله حجة ولا يعتبر اجماعا، لأن أقل ما يصدق عليه الاجماع اثنان فأكثر. وهذا هو القول المختار. وقيل يحتج بقول الواحد اذا لم يكن هناك غيره،

لكن لا يسمى ذلك اجماعا.

أما انقراض عصر المجمعين بموت أهله فلا يشترط لثبوت الاجماع وإن لم ينقرضوا. وخالف في ذلك الامام أحمد وابن فورك وسليم الرازي ما قالوا: يُشترط لاستقرار الاجماع انقراض كلّ المجمعين أو أغلبهم أو علمائهم. وهي أقوال مبنية على اعتبار العامي والنادر أو عدم اعتبار ذلك. فعلى الاعتبار يشترط انقراض الجميع وعلى عدمه لا يشترط بقاء النادر.

والذين قالوا باشتراط انقراض الجميع قالوا: يجوز أن يطرأ للباقين ما يجعلهم يغيّرون اجتهادهم. والجواب أن الرجوع بعد الانعقاد غير جائز.

وقيل يُشترط في السكوتي. وقيل: ان كان فيه مهلة. وقيل: ان بقي منهم كثير.

ما تقدم في الاجماع القولي. أما السكوتي فقيل يشترط انقراض العصر لأنّ السكوتي أضعف وللاختلاف في حجيته. وقيل يشترط الانقراض ان كان في أمر فيه مهلة أي غير عاجل كالبحث في شأن الزكاة مثلا. بخلاف ما لا مهلة فيه من الامور التي تقتضي أن يُبتّ فيها دون تأخير كالامور التي تتعلق بقتل أو قطع مثلا لا يمكن التدارك لو نفّذت. فهذا لا يُشترط فيه انقراض العصر. وقيل يشترط ان بقي من المجمعين كثيرون. بخلاف القليلين، اذ لا عبرة بالقلة.

وأنّه لا يُشترط تمادي الزمن. وشرطه امام الحرمين في الظني.

مطلقا أو في الخفي

وأنّ اجماع السابقين غير حجة، وهو الاصح. وأنه قد يكون عن قياس، فلا فالمانع جواز ذلك أو وقوعه مطلقا (أو في الخفي)

وعُلم من التعريف عدم اشتراط تمادي الزمن على انعقاد الاجماع، بل هو حجة حتى لو مات الجمهور بعد الاجماع فجأة. واشترط امام الحرمين تمادي الزمن على انعقاد الاجماع الظني ليستقر الرأي عليه.

وعُلِم كذلك أن الاجماع قد يكون عن قياس، أي قد يكون مستنده قياسا، سواء كان جليا أم خفيا. وخالف بعضهم في جواز ذلك ومنع وقوعه مطلقا. أو منع وقوعه في القياس الخفي دون الجلي. والقائلون بالمنع قالوا: انّ اغلب القياس ظني تجوز مخالفته اذا ظهر ما هو أرجح منه، فلو استند اليه الاجماع لجازت مخالفة ذلك الاجماع، وهذا باطل. والجواب أنّ القياس الظني اذا حصل الاجماع عليه امتنعت مخالفته.

ومن أمثلة وقوع الاجماع المستند الى القياس اجماعهم على تحريم شحم الخنزير قياسا على تحريم لحمه.

وأنّ اتفاقهم على أحد القولين قبل استقرار الخلاف جائز ولو من الحادث بعدهم. وأما بعده منهم فمنعه الامام وجوزه الآمدي مطلقا. وقيل الا أن يكون مستندهم قاطعا. وأما من غيرهم فالاصح ممتنع ان طال الزمان. وأنّ التمسك بأقل ما قيل حق.

اذا اختلف المجتهدون في عصر فقالوا في مسألة قولين مختلفين، وقبل أن يستقر خلافهم اتفقوا على أحد القولين فذلك جائز ولو حصل الاتفاق من قبل من جاء بعدهم، بأن ماتوا ونشأ غيرهم

فاتفق هؤلاء على قول واحد من القولين.

وقد اختلف الصحابة في موضع دفن النبي صلى الله عليه وسلم.

وقبل أن يستقر خلافهم اتفقوا على دفنه في الموضع الذي توفي فيه.

أما اذا استقر الخلاف وبعد مضي مدة اتفقوا على قول واحد، فان كان هذا الاتفاق من قبل المختلفين أنفسهم فقد منعه الامام الرازي، وجوزه الآمدي. وقيل: هو جائز الا اذا كان مستندهم في الاختلاف قاطعا، فلا يجوز لئلا يُلغى القاطع.

وأما اذا كان الاتفاق من قبل غير المختلفين فالاصح منعه ان طال الزمان الذي حصل فيه الاختلاف.

والفرق بين استقرار الخلاف وعدمه هو أنهم باستقرار الخلاف يتمسك كل برأيه. وهذا يتضمن اتفاقهم على جواز الأخذ بهذا أو ذاك. أما قبل الاستقرار فلا يتضمن ذلك.

واذا استقر الخلاف وصمم كل منهم على رأيه وماتوا على ذلك، ثم نشأ بعدهم مجتهدون فالاصح أنّه لا يجوز اتفاقهم على أحد القولين ان طال الزمان، اذ لو كان هناك مجال للقول الواحد لظهر. بخلاف ما اذا قصر الزمان، اذ قد يظهر لغيرهم وجه للاتفاق على القول الواحد.

والتمسك بأقل ما قيل في مسألة فاحق، لانه تمسك بما أجمعوا عليه مع ضميمة أن الاصل عدم وجوب الزائد.

مثاله اختلاف العلماء في دية الذمي الواجبة على قاتله، فقيل كدية المسلم. وقيل كنصفها. وقيل كثلثها. وقد أخذ الشافعي بالثلث. والقائل بكل الدية قائل بالثلث وزيادة، وكذلك القائل بالنصف. فالثلث أقل ما قيل في ذلك.

ولو دل دليل على الاكثر وجب الاخذ به كما في غسل

الدنانير ومن ولوغ الكلب قيل سبع غسلات وقيل ثلاث. ودل
حديث الصحيحين على السبع فأخذ به. ولولا النص لأخذ بالأول.

الاجماع السكوتي

> أما الاجماع السكوتي فثالثها حجة لا اجماع. ورابعها بشرط الانقراض، وقال ابن أبي هريرة: ان كان فتيا. وأبو اسحاق المروزي[1]: عكسه، وقوم: إن وقع فيما يفوت استدراكه. وقوم: في عصر الصحابة، وقوم: ان كان الساكتون أقل. والصحيح: حجة.

الاجماع السكوتي: أن يقول بعض المجتهدين قولا ويسكت الباقون عنه بعد علمهم به. وفي كونه حجة أقوال:

١- ليس حجة ولا اجماعا، لاحتمال أن يسكت الباقون خوفا أو مهابة أو ترددا أو غير ذلك.

٢- هو حجة واجماع، لأن سكوت الباقين بعد علمهم تُظَنّ به الموافقة عادة.

٣- هو حجة لا اجماع، لأن الاجماع ينصرف عند الاطلاق الى المقطوع فيه بالموافقة. لكنه حجة، لأن سكوت الباقين علامة رضا اذا لم يكن هنالك مانع من ابداء المعارضة. وهذا هو الصحيح.

٤- هو حجة بشرط انقراض العصر مع عدم ظهور مخالفة.

٥- هو حجة ان كان فتيا لا حكما، لأن الفتيا يُبحث فيها عادة. وهذا قول الحسين بن الحسين المعروف بابن أبي هريرة.

٦- هو حجة ان كان حكما لا فتيا، لصدور الحكم بعد البحث مع العلماء عادة. بخلاف الفتيا. وواضح أن هذا القول عكس الذي قبله، والقائل بهذا أبو اسحاق المروزي.

٧- هو حجة ان وقع فيما يفوت استدراكه كالحكم بالقتل واباحة

(١) ... ...يم بن أحمد ...س الشافعية في ...ه توفي سنة ٣٤٠هـ

الفروع، لأن مثل هذا مما لا يُسكت عنه عادةً بخلاف غيره.

٨- هو حجة إن كان الساكتون أقل من القائلين.

٩- هو حجة إن وقع في عصر الصحابة، لأنهم لشدة تمسكهم بالدين والجهر بالحق لا يسكتون عما يرونه مخالفاً بخلاف مَن بعدهم.

وفي تسميته إجماعاً خُلْفٌ لفظي، وفي كونه إجماعاً تردُّدٌ، مثاره أن السكوت المجرد عن أمارة رضاً أو سخطٍ مع بلوغ الكل، ومضيّ مهلة النظر عادةً عن مسألة اجتهادية تكليفية هل يغلب ظنَّ الموافقة. وكذا الخلاف فيما لم ينتشر.

يطلق الإجماع على اللفظي إطلاقاً حقيقياً بلا خلاف، وهل يطلق على السكوتي أنه إجماع حقيقة أم مجازاً. في ذلك خلاف لفظي مبني على أن سكوت الباقين بدون أن تظهر عليهم علامة رضا أو سخط مع اطلاعهم على القول القائل في مسألة اجتهادية تكليفية هل الغالب ظن موافقتهم على القول فيسمى ذلك إجماعاً. أم لا يغلب ظن الموافقة فلا يسمى.

أما إذا سكتوا واقترن سكوتهم بعلامة رضا بالقول فذلك إجماع قطعاً. وإذا اقترن سكوتهم بعلامة سخط فليس إجماعاً قطعاً.

وإذا لم تكن المسألة اجتهادية تتضمن تكليفاً كأن يقول قائل عمار أفضل من حذيفة أو بالعكس فالسكوت لا يدل على الإجماع.

وقول المصنف (وفي كونه إجماعاً الخ) مما لا يناسب المتون ولا سيما الموجزة جداً كجمع الجوامع، فإن ذلك وظيفة أصحاب الشروح والحواشي. وقد لاحظ ذلك الشارح المحلي رحمه الله.

وفي جمع الجوامع من هذا مواطن أخرى لم ننبه على كثير منها.

والقول الذي قاله بعض المجتهدين ولم ينتشر في الناس ولم يعرف له مخالف هل يعتبر حجة أولا. قيل لا يعتبر حجة لاحتمال أن لا يكون قد خاض فيه غير القائل ~~ولو خاض فيه غير القائل~~ ولو خاض فيه غيره لاحتمل أن يقول قولا مخالفا. وقال الإمام الرازي وجماعة: هو حجة في الأمور التي تعم بها البلوى ويكثر سؤال الناس عنها بخلاف ما لم تكن كذلك.

وأنه قد يكون في دنيوي ودينى وعقلي لا تتوقف صحته عليه. ولا يشترط فيه إمام معصوم.

وعلم من التعريف أنه اتفاق على أي أمر كان فيكون في الأمور الدنيوية والدينية. وكذلك في الأمور العقلية التي لا يتوقف اثباتها عليها كالإجماع على حدوث العالم مثلاً. أما ما يتوقف اثباته عليه كثبوت الباري والنبوة ونحو ذلك فلا يحتج على صحتها بالإجماع، وإلا لزم الدور.

ولا يشترط في الإجماع أن يكون من المجمعين إمام معصوم خلافا للروافض في اشتراط ذلك. كذا قال كثيرون. ولكن المعروف أن الروافض لا يقولون بالإجماع أصلا.

ولا بد له من مستند، وإلا لم يكن لقيد الاجتهاد معنى، وهو الصحيح.

• لا بد للإجماع من مستند من دليل أو أمارة. وإلا لم يكن لقيد الاجتهاد (أي تقييده بمجتهدي الأمة) معنى. وهذا هو الصحيح، لأن

القول في الدين بلا مستند خطأ. وقيل يكون الاجماع بلا مستند اذ يمكن أن يوفق الله تعالى المجتهدين لاختيار ما هو الصواب. وقال بعض منكري هذا الشرط لو وجب المستند لكان ذلك المستند هو الدليل لا الاجماع. والجواب أن الاجماع يغنينا عن التفتيش عن الدليل ومنزلته. اذ الاجماع يحسم الامر.

(مسألة)

الصحيح امكانه وأنه حجة وأنه قطعي حيث اتفق المعتبرون لا حيث اختلفوا كالسكوتي وما ندر مخالفه. وقال الامام والآمدي: ظني مطلقا.

الصحيح أن حصول اجماع المجتهدين ممكن. وقيل ممتنع عادة اذ هو كالاجماع على قول كلمة واحدة أو أكل طعام واحد في وقت واحد من قبل جماعة غير مجتمعين في مكان واحد. والجواب أن ما تقدم لا جامع لهم عليه، لاختلاف الافكار والامزجة. بخلاف الحكم الشرعي حيث يجمعهم عليه الدليل ويدفعهم اليه الوازع الديني.

أما ما نقل عن الامام أحمد من أنه قال: من ادعى الاجماع فهو كاذب. فهذا استبعاد منه لحصول الاجماع، أو استبعاد للاطلاع على المجمع عليه. أو هو محمول على ما اذا ما انفرد بنقله غير ثقة. والا فان الامام أحمد احتج بالاجماع في مسائل كثيرة.

والصحيح أن الا[illegible] شرعية. قال تعالى: (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين [illegible] يتبع غير سبيل المؤمنين) الآية تفيد وعيد على مخالفة سبيل المؤمنين، وسبيلهم قولهم أو فعلهم فيكون حجة.

وقيل ليس حجة، لقوله تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ اقتصر في الرد إلى الكتاب والسنة. والجواب أن الكتاب قد دل على الاجماع كما في الآية السابقة التي تتوعد على ترك سبيل المؤمنين. ولا عبرة بشرذمة المخالفين لحجية الإجماع،

ومن أدلة حجية الاجماع أنهم أجمعوا على تخطئة من يخالفه، وأجمعوا على تقديمه على القاطع. فلولا قطعية الاجماع لما قدموه. ولا يخفى أن هذا استدلال بالاجماع على الاجماع.

والصحيح أن حجية الاجماع قطعية إذا اتفق المعتبرون أي القائلون بحجيته، لا حيث اختلفوا في حجيته كالسكوتي، وكالاجماع الذي ندر المخالف له. فان ذلك من الظني.

وقال الامام الرازي والآمدي: حجية الاجماع ظنية مطلقا، لأن المجمعين على ظن لا يستحيل خطؤهم.

وخرقه حرام. فعُلِم تحريم احداثِ قولٍ ثالثٍ والتفصيلُ ان خرقاه. وقيل: خارقان مطلقا.

خرق الاجماع حرام. ومنه يعلم أن احداث قول ثالث بعد الاستقرار على قولين في مسألة اجتهادية حرام. وكذلك التفصيل في مسألتين لم يفصل فيهما أهل العصر إذا أدى احداث القول الثالث أو التفصيل إلى خرق الاجماع السابق. أما اذا لم يؤد اليه فهو جائز.

أما تحريم القول الثالث فلأن الاستقرار على قولين فقط يستلزم منع العدول عنهما. وأما تحريم التفصيل المذكور فلأن الاتفاق على عدمه يستلزم الاتفاق على منعه.

مثال الخارق في مسألة القولين أنهم قالوا في ارث الجد

مع الاخ قولين: أحدهما أن الجد يحجب الاخ، وثانيهما أنه يشاركه. فالقول بأن الاخ يحجب الجد خارق لاجماعهم على أن له نصيبا.

ومثال غير الخارق في ذلك أنهم قالوا في مسألة التسمية عند الذبح قولين: أحدهما حل الذبيحة عند ترك التسمية سهوا لا عمدا. وثانيهما حلها اذا تركت التسمية سهوا أو عمدا. فالقول بحرمتها عند الترك مطلقا مخالف للقولين المذكورين لكنه غير خارق لان المفرق بين السهو والعمد موافق في بعض قوله هنا لمن لم يفرق بينهما، أي في الحرمة عند الترك عمدا.

ومثال التفصيل الخارق أن لهم قولين في توريث العمة والخالة، أحدهما توريثهما معا، وثانيهما عدم توريثهما معا. فالقول بتوريث احداهما دون الاخرى خارق لاجماعهم المذكور من أنهما من الورثة معا أو ليستا منهم معا. مع أنهما من ذوي الارحام بالاتفاق.

ومثال التفصيل غير الخارق أن لهم قولين في زكاة مال الصبي والحلي المباح أحدهما وجوب الزكاة فيهما معا، والثاني عدم وجوبها فيهما معا. فالقول بالوجوب في أحدهما دون الاخر قول غير خارق، اذ هو موافق للاول في احداهما وللثاني في الثانية.

وأنه يجوز احداث دليل او تأويل أو علة ان لم يخرق وقيل: لا.

وعلم من بحث خرق الاجماع أنه ليس منه احداث دليل أي اظهار دليل على الحكم، أو اظهار تأويل لدليل كي يوافق غيره وان لم يكن ذلك مما قاله الاولون. لان الدليل يجوز أن يتعدد وكذا التأويل والعلة. ولكن كل ذلك مشروط بعدم خرقه للاجماع بخلاف ما خرقه، كما لو كانوا قد قالوا بلا دليل ولا تأويل ولا علة سوى ما ذكروه.

فاحداث الاقوال

وقيل لا يجوز مطلقاً، لأنه داخل في غير سبيل المؤمنين. وهذا مردود، لأن المتوعَّد عليه في الآية هو ما خالف سبيل المؤمنين، لا بيان ما لم يتعرضوا له، فإنّ عدم القول بشيء ليس قولاً بعدم ذلك الشيء.

وأنه يمتنع ارتداد الأمة سمعاً، وهو الصحيح، لا اتفاقها على جهل ما لم تكلّف به على الأصح، لعدم الخطأ. وفي انقسامها لفرقتين كل مخطئ في مسألة تردُّدٌ مثاره هل أخطأت.

أجمعت الأمة على استمرار الإيمان وعلى عدم اجتماع الأمة على ضلالة، فلذلك كان القول بجواز ارتداد جميع الأمة خرقاً للإجماع على الصحيح، للدليل السمعي وهو قوله صلى الله عليه وسلم: لا تجتمع أمتي على ضلالة.

أما لو حصل جهلها بشيء لم تُكلف به فذلك غير ممتنع، لعدم الخطأ في ذلك الجهل. أما جهلها بما كلفت به فهو غير جائز قطعاً. وأما انقسامها إلى فرقتين في مسألتين متشابهتين كل فرقة مخطئة في مسألة مصيبة في الأخرى ففي ذلك تردد للعلماء، منشؤه هل يصح القول بأنها مخطئة نظراً إلى مجموع المسألتين أو غير مخطئة نظراً إلى كل مسألة وحدها. الأول ممتنع دون الثاني.

وأنه لا إجماع يضادّ إجماعاً سابقاً، خلافاً للبصري. وأنه لا يعارضه دليل، إذ لا تعارض بين قاطعين، ولا قاطع ومظنون. وأن موافقته خبراً لا تدل على أنه عنه، بل ذلك الظاهر إن لم يوجد غيره.

وعُلم من حرمة خرق الاجماع أنه لا يحصل اجماع مضاد لاجماع آخر سابق عليه. لان تعارض القاطعين ممتنع. وقال أبو عبد الله البصري المعتزلي يجوز، اذ الاجماع السابق قد يجوز أن يكون مغيا بوجود الثاني.

ويكون الاجماع قطعياً لا يمكن أن يعارضه دليل قطعي ولا ظني، أما القطعي فلامتناع تعارض القاطعين كما مر، وأما الظني فانه يلغى اذا عارض قطعيا.

والاجماع اذا وافق مضمون خبر لا يدل على أن الاجماع مستند الى ذلك الخبر، اذ يجوز أن يكون له مستند آخر. فان لم يوجد ما يوافقه غير ذلك الخبر فالظاهر أنه مستنده. وقد سبق ما يتعلق بهذا.

خاتمة في بحث الاجماع

جاحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة كافر قطعاً. وكذا المشهور المنصوص على الاصح. وفي غير المنصوصة تردد. ولا يكفر جاحد الخفي.

الامر المجمع عليه ان كان معلوما من الدين بالضرورة كوجوب الصلاة فجاحده كافر قطعاً، لان جحوده يستلزم تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم فيما جاء به. وان كان المجمع عليه من الامور المشهورة كحل البيع فالاصح أن جاحده كافر كذلك. وقيل: ليس بكافر ما اذ يجوز أن يخفى على الجاحد. أما جاحد المشهور غير المنصوص

عليه، فقد تردد فيه العلماء. قيل: يكفر، وقيل: لا.

أما المجمع عليه الخفي أي الذي لا يعرفه إلا الخواص كفساد الحج بالجماع قبل الوقوف بعرفة فهذا لا يكفر جاحده، حتى لو كان منصوصا عليه كاستحقاق بنت الابن السدس مع البنت الصلبية (في الارث) فقد قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم كما رواه البخاري. ولا يكفر جاحد المجمع عليه من غير الامور الدينية.

الكتاب الرابع

في القياس

القياسُ حَمْلُ معلومٍ على معلومٍ لمساواته في علةِ حكمهِ عند الحامل.
وان خُصَّ بالصحيح حُذِفَ الاخيرُ.

القياس رابع الادلة الشرعية، وهو في اللغة التقدير والمساواة، تقول قست القماش بالذراع، أي قدرته به. وفلان لايقاس بفلان، أي لايساوى به. أما في الاصطلاح فله تعاريف كثيرة، وعلى كثير منها اعتراضات وأخذ ورد.

وهذا تعريف المصنف مأخوذ من قول القاضي الباقلاني والغزالي. ومعنى حمل معلوم الخ الحاق شيٍ معلوم بآخر معلوم، لمساواة الاول للثاني في علة الحكم عند الحامل، أي عند المجتهد، سواء وافق ما في نفس الامر أم لا. وعلى هذا يشمل الصحيحَ والفاسدَ. فاذا أُريد به الصحيح خاصة حُذِفَ القيد الاخير وهو (عند الحامل) لتكون المساواة واقعية لا بحسب ظن المجتهد فقط.

وهو حجةٌ في الامور الدنيوية. قال الامام: اتفاقا. وأما غيرها فمنعه قومٌ عقلا. وابن حزم[1] شرعا. وداود[2] غيرَ الجلي. وأبوحنيفة في الرُخَص والتقديرات والحدود والكفارات. وابن عبدان[3] مالم يُضطر اليه. وقوم في الاسباب والشروط والموانع. وقومٌ في أصول العبادات. وقومٌ: الحاجيَّ اذا لم يرد نصٌّ على وِفقِهِ كضمان الدَرَك، وآخرون في العقليات. وآخرون في النفي الاصلي. وتقدم قياس اللغة.

(١) علي بن أحمد العالم الاندلسي الكبير. توفي سنة ٤٥٦
(٢) داود بن خلف امام الائمة المجتهدين. توفي سنة ٢٧٠
(٣) هو عبدالله بن عبدان الفقيه الشافعي. كان شيخ همذان ومفتيها. توفي سنة ٤٣٣

والصحيح حجية الا العادية والخلقية، والا في كل الاحكام ما
والا القياس على منسوخ.

القياس حجة في الامور الدنيوية. قال الامام الرازي ان ذلك متفق عليه. كقياس نفع هذا الدواء في معالجة مرض معين لمرض مثله.
أما في غير الدنيوية ففيه أقوال:

١- منع قوم حجيته عقلا. قالوا انه طريق لايؤمن فيه الخطأ ما والعقل يمنع من سلوك ذلك. والجواب أنه لا يمنع مما ظهر أنه راجح صوابه.

٢- منع ابن حزم حجيته شرعا. قال ان النصوص تستوعب جميع الحوادث فلا حاجة الى القياس. ورد عليه بأن هذا الادعاء ممنوع.
٣- قول الظاهرية: القياس الخفي ممتنع بخلاف الجلي.
٤- قال أبو حنيفة: هو حجة الا في الرخص والتقديرات والحدود والكفارات فانها لايدرك المعنى فيها فيقاس عليه كترخص المسافر وأعداد الركعات والحدود الشرعية وتحديد الكفارات.
والجواب بأن المعنى يدرك في بعضها فيقاس على هذا البعض الآخر. كقياس غير الحجر على الحجر في الاستنجاء مما كان طاهرا قالعا جامداً وقياس وجوب الكفارة على القاتل عمدا على القاتل خطأ بجامع القتل بغير حق. وقياس النباش على السارق في اقامة الحد عليه بجامع أخذ مال الغير من حرز خفية، ونحو ذلك.
٥- قال عبدالله بن عبدان: هو ممتنع الا عند الضرورة، كأن تقع حادثة لانص فيها، فيجوز فيها القياس للحاجة، بخلاف ما لم تقع، اذ لافائدة فيه. والجواب أن الفائدة هي العمل به عند الوقوع.

٦- منع جماعة القياس في الاسباب والشروط والموانع، لان القياس فيها يخرجها عن أن تكون خاصة بما تقرر أنه سبب أو غيره. ولو قيس غيرها لكان السبب مثلا هو المعنى المشترك بينه وبين ما قيس عليه. والجواب أن القياس لا يخرج تلك الامور عن ذلك، اذ المعنى المشترك كما هو علة لها علة لما ترتب عليها.

٧- منع جماعة القياس في أصول العبادات كالصلاة والصوم ونحوهما. قالوا ان الدواعي على نقلها متوفرة لتكرار القيام بها من كافة المسلمين. فليس هناك ما يحتاج الى ان يقاس. وما لم ينقل فهو غير مشروع. ومن ذلك ما قالوا ان الصلاة بالايماء غير جائزة ولا مطلوبة. مع أن غيرهم أجازوها قياسا على صلاة القاعد بجامع العجز في كل منهما. وعدم النقل في بعض التفاصيل لا يدل على عدم الجواز.

٨- منع جماعة القياس في الجزئي الحاجي، أي الذي تدعو الحاجة الى مقتضاه بشرط عدم ورود نص على وفقه. كضمان الدرك، وهو ضمان الثمن للمشتري اذا تبين أن المبيع مستحق للغير. وضمان الدرك تعارض فيه أمران: الاول قياسه على بقية الديون المعدومة فيمتنع. والثاني عموم الحاجة اليه فيجوز.

٩- منع جماعة القياس في العقليات ما قالوا يستغنى عن القياس فيها بالعقل. والذين أجازوا ذلك قالوا لا مانع من ضم دليل الى دليل. ومثلوا لذلك بقياس الباري سبحانه على خلقه في أنه يمكن أن يرى بجامع الوجود، اذ الوجود علة الرؤية. وهذا من قبيل قياس الغائب على الشاهد وقد ضعفه بعض العلماء. وقال بعضهم: ان في هذا اساءة أدب، لأن الله سبحانه ليس غائبا. والظاهر أن المجيزين بذلك يقصدون بالغائب ما لا نراه عيانا.

١٠- منع جماعة القياس في النفي الاصلي. أي في بقاء الشيء على

ما كان عليه قبل ورود الشرع ، فينتفي فيه الحكم . فإذا وجد شيء مثل ذلك ولا حكم فيه هل يقاس على الشيء الاول أم لا . قال بعضهم ، يقاس عليه ، ويكون من قبيل ضم دليل الى دليل ، وهذا لا مانع منه . وقال آخرون لا .

أما القياس في اللغة فقد تقدم الكلام فيه في مباحث اللغة ، لان ذكره هناك أنسب . ونبه المصنف على ذلك هنا ، لئلا يقال انه أهمله ، فان كثيراً من الاصوليين يبحثون فيه في هذا المكان .

والصحيح أن القياس حجة ، فيثبت العمل بمقتضاه . وقد عمل به الصحابة في وقائع كثيرة بلا انكار من أحد . هذا قول الجمهور . لكنهم استثنوا من ذلك ما يأتي :

١- القياس في الامور العادية والخلقية ، أي التي ترجع الى العادة والخلقة مثل أقل الحيض وأكثره وكذلك النفاس والحمل ونحو ذلك . فانها لا تثبت بالقياس ، لانها لا يدرك التحديد فيها للآخرين ، وقيل يجوز ، لان المعنى قد يدرك في بعضها فيقاس عليه .

٢- منعوا القياس في كل الاحكام ، لأن منها ما لا يدرك المعنى فيه .

٣- منعوا القياس على المنسوخ من الاحكام ، اذ بالنسخ ينتفي اعتبار الجامع . وقيل : يجوز ، لان القياس مظهر للحكم لا مثبت له ، ونسخ الاصل ليس نسخاً للفرع .

وخالف في كل ذلك المعممون أي القائلون بأن القياس يجري في كل ذلك .

وليس النصّ على العلة - ولو في الترك - أمراً بالقياس ، خلافاً للبصري - وثالثها التفصيل .

النص على العلة في حكم من الاحكام هل يعتبر أمراً بالقياس على ذلك الحكم، في ذلك ثلاثة أقوال:

١- ليس ذلك أمراً بالقياس مطلقاً أي لا في جانب الفعل مثل اكرم زيداً لعلمه. ولا في جانب الترك مثل الخمر حرام لاسكارها.

٢- قال أبو الحسين البصري المعتزلي: هو أمر بالقياس مطلقاً. قال لا فائدة لذكر العلة الا ليقاس عليه. وأجابوا عن ذلك بأن الفائدة بيان مدرك الحكم ليكون أوقع في النفس.

٣- قال أبو عبد الله البصري المعتزلي: هو أمر بالقياس في جانب الترك، دون جانب الفعل. قال ان العلة في الترك للمفسدة ولا يتحقق اجتنابها الا باجتناب ما تحقق فيه، لان دفع كل ضرر واجب، بخلاف الفعل فان العلة فيه المصلحة وهذه تتحقق بفعل واحد.

والقول الثاني نسبه المصنف الى البصري وحده، مع أنه قول الحنفية وآخرين. قال صاحب مسلم الثبوت ما ملخصه ان النص على العلة يكفي في تعدية الحكم عند الحنفية وأحمد وأبي اسحاق الشيرازي. لكنهم لم يقولوا انه أمر بالقياس كما قال البصري.

أركان القياس

١- الأصل

> وأركانه أربعة: الاصل، وهو محلّ الحكم المشبَّه به. وقيل: دليلُه. وقيل: حكمُه.
> ولا يشترط دالٌّ على جواز القياس عليه بنوعه أو شخصه، ولا اتفاقٌ على وجود العلةِ فيه، خلافا لزاعِمَيْهما.

أركان القياس أربعة وهي: الاصل وحكمه والفرع والعلة. والاصل محل الحكم المشبه به ما قيس عليه. وقيل: هو دليل الحكم. وقيل هو الحكم. فاذا قسنا النبيذ على الخمر لعلة الاسكار فالاصل هنا هو الخمر على القول الاول. وقوله تعالى: (انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) على القول الثاني. والحرمة على القول الثالث.

ولا يشترط في الاصل الذي يقاس عليه أن يوجد مايدل على جواز القياس عليه بنوعه أو شخصه خلافا لمن زعم ذلك وهو الفقيه عثمان بن مسلم البتّي[1] فانه اشترط ذلك. وعلى رأيه لا يقاس في مسائل البيع مثلا الا اذا قام دليل على جواز القياس فيه.

كذلك لا يشترط الاتفاق على وجود العلة في الاصل، خلافا لزاعم ذلك وهو بشر المريسي[2] (أحد المبتدعة).

وقد ردّ العلماء على الاثنين بأنه لا دليل على ما اشترطاه.

---

(١) كان فقيه أهل البصرة في زمن أبي حنيفة.

(٢) بشر بن غياث بن ... فقيه معتزلي ... بالزندقة. توفي سنة ٢١٨

٢- حكم الأصل

الثاني حكم الاصل، ومن شرطه ثبوته بغير القياس. قيل: والاجماع. وكونه غيرَ مُتَعبَّدٍ فيه بالقطع. وشرعيا ان استلحق شرعيا. وغيرَ فرعٍ اذا لم يظهر للوسط فائدة. وقيل: مطلقا.

الثاني من أركان القياس حكم الاصل، ومن شروطه:

١- أن يكون ثابتا للاصل بغير قياس، اذ لو ثبت بالقياس على أصل آخر كان القياس الثاني لغوا، للاستغناء عنه بالقياس على الاول رأسا. فلا يقاس الوضوء مثلا على الغسل في وجوب النية والنية في الغسل انما ثبتت بالقياس على الصلاة، بل تقاس ثبوت النية في الوضوء على الصلاة رأسا.

قيل وكذلك يشترط أن لا يكون حكم الاصل ثابتا بالاجماع، الا اذا علم أن مستند الاجماع نص معلوم. أما اذا لم يُعلَم ذلك فلا يجوز القياس عليه. وهذا القول مردود اذ لا دليل عليه. أما الاحتمال المذكور ان صح فالأولى أن يقال فيه انه لا يجوز لثبوته بالقياس كما سبق.

٢- ومن شروط حكم الاصل أن لا يكون متعبَّداً به قطعاً، لأن ما كان كذلك انما يقاس على محله ما يطلب فيه القطع، أي اليقين كالعقائد. والقياس لا يفيد اليقين كما قرره الامام الغزالي.

٣- ومن شروطه أن يكون شرعيا اذا كان المطلوب اثباته بالقياس شرعيا. أما غير الشرعي فيجوز أن يكون حكم الاصل المقيس عليه غير شرعي. وهذا بناءً على القول بجواز القياس في غير الشرعيات.

٤- ومن شروطه أن لا يكون فرعا القياس آخر إلا إذا ظهرت للوسط فائدة. وقيل لا يجوز مطلقا.

مثال ما لم تظهر للوسط فائدة ما لو قيس التفاح على السفرجل والسفرجل على البطيخ والبطيخ على القثاء والقثاء على البر. لأن نسبة ما قبل البر من المذكورات إنما هي الطعم دون القوت أو الكيل. ولو كان الطعم كافيا لقاسوا التفاح على البر رأسا. فلا تكون للوسط فائدة.

ومثال ما ظهرت للوسط فائدة ما لو قيل: التفاح ربوي قياسا على الزبيب بجامع الطعم، والزبيب ربوي قياسا على التمر بجامع الطعم والكيل، والتمر ربوي قياسا على الرز بجامع الطعم والكيل والقوت (ﻫ)[^1] ثم يسقط الكيل والقوت عن الاعتبار فيثبت أن العلة هي الطعم. ولو قيس التفاح على البر رأسا لمنعه الخصم. فظهر للوسط، أي لهذا التدرج فائدة.

وقد اعترض بعضهم على المصنف بأن في ذكر هذا تكرارا لأنه سبق أن قال: ومن شرطه ثبوته بغير القياس. وغير المصنف اكتفى بالأول كالإمام الرازي ومتابعيه. واكتفى الآمدي بالقول أن من شرطه أن يكون غير فرع. والمصنف رحمه الله جمع بين الاثنين.

وأن لا يعدل عن سنن القياس، ولا يكون دليل حكمه شاملا لحكم الفرع.

٥- ومن شروط حكم الأصل أن لا يكون خارجا عن سنن القياس، فما كان كذلك لا يقاس عليه كشهادة خزيمة رضي الله عنه، فقد روى أبو داود أن النبي صلى الله عليه وسلم جعل شهادته كشهادة رجلين. فلا يقاس عليه في ذلك غيره، ولو كان أفضل منه.

[^1]: (ﻫ) والرز ربوي قياسا على البر بجامع الطعم والكيل والقوت.

٦ـ ومن شروطه أن لا يكون دليل حكم الاصل شاملاً للفرع، فانه اذا كان شاملا له لم يكن بحاجة الى قياس. فلو استدل على ربوية البر بحديث مسلم: (الطعام بالطعام مثلاً بمثل) الى آخر الحديث ثم تقاس الذرة على البر بجامع الطعم، كان هذا القياس مستغنىً عنه، لان الطعام الوارد في النص شامل للذرة شموله للبر.

وكون الحكم متفقاً عليه، قيل: بين الامة. والاصح بين الخصمين. وأنه لا يُشترط اختلافُ الامة.

فان كان الحكم متفقا بينهما، ولكن لعلتين مختلفتين فهو مركب الاصل. أو لعلة يمنع الخصم وجودها في الاصل فمركب الوصف. ولا يقبلان، خلافا للخلافيين.

ومن شرط الاصل أن يكون حكمه متفقا عليه بين الخصمين، لان البحث لا يعدوهما. قيل ينبغي أن يكون الاتفاق على ذلك بين الامة لئلا يرد منع بوجه من الوجوه.

والاصح عدم اشتراط اختلاف غير الخصمين بل يجوز مع اتفاقهم

واذا كان الحكم متفقا عليه بين الخصمين فهذا اما مع الاختلاف في تعيين العلة أو مع الاتفاق عليها.

فان كان لعلتين مختلفتين فهو ما يسمى (مركب الاصل)، لتركب الحكم أي ابتنائه على علتين يقول باحداهما واحد وبالثانية آخر.

مثاله: اتفاق الشافعية والحنفية على أن حلي الصغيرة لا زكاة فيه، لكن العلة عند الشافعية كونه حليا مباحا مقيسا عليه حلي الكبيرة. والعلة عند الحنفيه كونه حلي صغيرة فلا يقاس عليه حلي الكبيرة.

وان كان لعلة واحدة يمنع الخصم وجودها في الاصل فهذا يسمى (مركب الوصف) لابتناء الحكم فيه على الوصف الذي يمنعه الخصم .

مثاله : اتفاق الشافعية والحنفية على أن من قال ؛ فلانة التي أتزوجها طالق . فان الطلاق لا يقع اذا تزوجها . والعلة في ذلك عند الشافعية تعليق الطلاق قبل ملكه . فقاسوا عليه ما لو قال : ان تزوجت فلانة فهي طالق ، فان الطلاق لا يقع اذا تزوجها للعلة السابقة . أما الحنفية فمنعوا أن تكون العلة في عدم وقوع الطلاق في الصورة الاولى هي التعليق قبل الملك وقالوا هي تنجيز لا تعليق فلا يصح القياس المذكور لانتفاء وجود علة تتعدى الى الفرع .

والقياسان المذكوران لا يقبلان ، لان الخصم يمنع وجود العلة في الفرع في القسم الاول وهو هاتي المرأة ، او يمنع وجودها في الاصل في القسم الثاني وهو تعليق الطلاق .
وهما مقبولان عند الخلافيين ، وهم المجتهدون في المذهب .

ولو سُلِّمَ العلةَ فأُثبت المستدلُ وجودَها ، أو سلَّمه المناظر انتهض الدليلُ . فان لم يتفقا على الاصل ولكن رام المستدل إثباتَ حكمه ثم اثباتَ العلة فالاصحُّ قبولُه . والصحيح لا يُشترط الاتفاقُ على تعليل حكم الاصل أو النصُّ على العلة .

اذا أراد المستدل أن يثبت أن الارز ربوي مثلا فعليه أن يثبت أمرين : أحدهما بيان أن العلة في الربويات هي كذا ، وثانيهما أن يثبت أن هذه العلة موجودة في الارز . فاذا سلم الخصم الامر

الأول وأثبت المستدل الأمر الثاني فقد انتهض الدليل على الخصم.
وكذا اذا سلم الخصم الأمر الثاني وأثبت المستدل الأمر الأول.

أما اذا لم يتفقا على الأصل من حيث الحكم والعلة وأراد المستدل اثبات حكم الأصل بدليل، واثبات العلة بدليل فالأصح قبول ذلك منه. لأن اثبات المستدل لشيء بمنزلة اعتراف الخصم به. وقيل: لا يقبل، بل لا بد من اتفاقهما على الأصل، صوناً للكلام عن الانتشار.

والصحيح أيضاً أنه لا يشترط اتفاق الخصمين على أن حكم الأصل معلل، ولا اتفاقهما على أن العلة منصوصة اذ لا دليل على اشتراط ذلك. وعليه يكفي اثبات التعليل بدليل واثبات وجود العلة بدليل.

٢ - الفرع

الثالث الفرع، وهو المحل المشبه. وقيل: حكمه. ومن شرطه وجود تمام العلة فيه فان كانت قطعية فقطعي، أو ظنية فقياس الادون. كالتفاح على البر بجامع الطعم.

الثالث من أركان القياس الفرع، وهو المحل المشبه أي المقيس، كالنبيذ في قياسه على الخمر في الحرمة. وقيل حكمه كالحرمة في المثال المذكور. ولا يتأتى هنا أن يقال انه دليل الحكم كما قيل في الاصل، لان لحكم الاصل دليلا، أما الفرع فدليله القياس ولا يمكن أن يقال الفرع هو القياس.

ومن شرط الفرع أن يوجد فيه تمام العلة الموجودة في الاصل، كالاسكار في المثال المتقدم.

فان كانت العلة قطعية الوجود في الفرع فالقياس قطعي، حتى كأن دليل حكم الاصل قد تناول الفرع. والقطعي يشمل قياس الاولى والمساوي. كقياس الضرب على التأفيف في الحرمة. وقياس النبيذ على الخمر في ذلك.

وان كانت العلة ظنية الوجود في الفرع فالقياس ظني وهو قياس الادون كقياس التفاح على البر في باب الربا بجامع الطعم فيهما. ولاحتمال أن تكون العلة الكيل أو القوت المعتبر ذلك ظنيا.

وتقبل المعارضة فيه بمقتضى نقيض أو ضد، لا خلاف الحكم على المختار. والمختار قبول الترجيح، وأنه لا يجب الايماء اليه في الدليل -

القول المختار قبول المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم الذي ذكره المستدل، أو بما يقتضي ضده، لا بما يقتضي خلافه، اذ ليس فيما يقتضي الخلاف منافاة لدليل المستدل. فالمعارضة فيه لا تقدح.

مثال ما يقتضي النقيض أن يستدل المستدل على حكم بإثبات علةٍ ما، فيقول المعترض هناك علة أخرى تقتضي نقيض الحكم الذي ذكرته.

كأن يقول المستدل: مسح الرأس في الوضوء ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه. فيقول المعترض: هو مسح في الوضوء كمسح الخف فلا يسن تثليثه. فالعلة عند المستدل كونه ركناً، وعند المعترض كونه مسحاً.

ومثال ما يقتضي ضد الحكم أن يقول المستدل: الوتر واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم فيجب كالتشهد في الصلاة. فيقول المعترض: الوتر موقت بوقت صلاةٍ مكتوبةٍ فيستحب كسنة الفجر، فالحكم عند المستدل هو الوجوب. والعلة هي المواظبة. والحكم عند المعترض هو الندب والعلة هي التوقيت بوقت مكتوبةٍ من الخمس.

ومثال المعارضة غير القادحة، وهي التي تقتضي خلاف الحكم، لا نقيضه ولا ضده أن يقول المستدل: اليمين الغموس قول يأثم قائله فلا يوجب الكفارة كشهادة الزور. فيقول المعترض: هو قول مؤكِّدٌ للباطل يُظَنُّ به حقيته فيوجب التعزير كشهادة الزور. فالحكم عند المعترض ليس منافياً للحكم عند المستدل، اذ لا منافاة بين عدم وجوب الكفارة ووجوب التعزير.

والقول المختار قبول ترجيح وصف المستدل على وصف المعترض بمرجح من المرجحات المذكورة في بابها، لأن العمل بالراجح متعين.

وقيل لا يقبل، لأن المعتبر مجرد حصول الظن لا مساواته لظن الأصل، وأصل الظن لا يندفع بالترجيح. وهذا القول مردود، اذ لو

صح لصح منع الترجيح مطلقا . مع أن الترجيح مقبول بالاجماع .
والمختار أيضاً أنه لا يجب الايماء في الدليل إلى ذلك الترجيح ، أي لا يجب الاحتراز منه أثناء عرض الدليل ، لان ترجيح وصف على وصف خارج عن الدليل وقيل يجب الايماء اليه ، لان الدليل لا يتم بدون دفع ما يعارضه . وهذا مردود أيضا ، اذ لا معارض عند عرض الدليل ....

ولا يقوم القاطعُ على خلافه ، وفاقا . ولا خبرُ الواحدِ عند الاكثر .

ومن شروط الفرع أن لا يقوم دليل قاطع على خلافه في الحكم . فلا يصح القياس في شيء مع قيام القاطع على خلاف ما ينتج من القياس اتفاقا .
أما ما يخالف الظني كخبر الواحد فمختلف فيه . لكن أكثر العلماء على انه كالقاطع في ذلك .

وثانيها ، الاصل وحكمة حكم الاصلِ فيما يُقصَدُ من عينٍ أو جنسٍ .
فان خالف فسدَ القياسُ .

ويجب في الفرع أن تكون علته مساوية لعلة الاصل ، وأن يساوي حكمه حكم الاصل فيما يقصد من عين أو جنس .
مثال المساواة في عين العلة قياس النبيذ على الخمر بجامع الشدة المطربة ، فانها موجودة بعينها في النبيذ .
ومثال المساواة في جنس العلة قياس الطرف على النفس في وجوب القصاص بجامع الجناية ، فان الجناية جنس يشمل اتلاف النفس واتلاف الطرف .

ومثال المساواة في عين الحكم قياس القتل بمثقل على القتل بمحدد في ثبوت القصاص بجامع كونه قتلا عمدا عدوانا، فان هذا الحكم فيهما واحد.

ومثال المساواة في جنس الحكم قياس بضع الصغيرة على مالها في ثبوت ولاية الاب أو الجد بجامع الصغر. فان الولاية جنس يشمل ولاية التزويج وولاية المال.

فان خالف، بأن لم يساوه بما ذكر فسد القياس، لانتفاء العلة عن الفرع في الاول، وانتفاء حكم الاصل في الثاني.

ويلاحظ أن في عبارة المصنف حول المساواة تكرارا، فقد سبق ذكر المساواة في تعريف القياس. وسبق نص المصنف على وجوب وجود تمام العلة في الفرع.

وجواب المعترض بالمخالفة ببيان الاتحاد.

اذا اعترض معترض بالمخالفة أي عدم المساواة المطلوبة في الفقرة السابقة فجوابه يكون بالاتحاد أي بوجود المساواة فيما تقدم.

ومثلوا لذلك بأن يقيس الشافعي ظهار الذمي على ظهار المسلم في حرمة قربان المرأة. فيعترض الحنفي بمخالفة ظهار الذمي لظهار المسلم، فان حرمة قربان المرأة بالنسبة الى المسلم تنتهي بالكفارة والكافر ليس من أهلها، اذ لا يمكنه الصوم مثلا لعدم صحته من الكافر فلا تنتهي الحرمة في حقه بخلاف المسلم، فاختلف الامران. فيبقي الشافعي الاختلاف بأن الكافر يصح منه اعتاقه أو اطعامه مع الكفر. وحتى الصوم فانه يصح منه اذا اسلم. وعلى هذا فلا مخالفة.

ولا يكون منصوصا بموافق، فلا ما لمن جوّز دليلين، ولا بمخالف الا لتجربة النظر. ولا متقدما على حكم الاصل. وجوّزه الامام عند دليل آخر.

ويشترط في الفرع أن لا يكون منصوصا على حكمه بحكم موافق لما يحصل بالقياس، ولا بحكم مخالف له، لانه ان كان النص موافقا استغنى به عن القياس الا عند من جوز دليلين لمدلول واحد فيكون الحكم ثابتا بالنص والقياس. وان كان النص مخالفا لما يحصل بالقياس أُخِذ به لان النص مقدم على القياس.

نعم يجوز ذلك لا للعمل بمقتضاه، بل لتمرين الذهن على اجراء القياس.

وقول المصنف: (ولا بمخالف) فيه تكرار لما ذكره سابقا بقوله: ولا يقوم القاطع على خلافه ولا خبر الواحد. اللهم الا أن يقال انه ذكره هنا ليستثنى منه ما ذكره بقوله: لتجربة النظر. ومع هذا فان الاولى - رعايةً للاختصار الذي يتوخاه المصنف - أن يذكر هذا الاستثناء هناك.

ويشترط في الحكم أن لا يكون حكمه متقدما على حكم الاصل في الورود. فلا يقاس الوضوء على التيمم في وجوب النية مثلا، لان مشروعية الوضوء متقدمة على مشروعية التيمم، فكيف يقاس السابق على اللاحق. وجوّزه الامام الرازي عند وجود دليل آخر يستند اليه فى التقدم، دفعا للمحذور المذكور، وبناءً على جواز ايراد دليلين على مدلول واحد.

ولا يشترط ثبوت حكمه بالنص جملة، خلافا لقوم، ولا انتفاء نص أو إجماع يوافقه، خلافا للغزالي والآمدي.

ولا يشترط في الفرع أن يكون حكمه ثابتا بالنص الاجمالي، خلافا لجماعة اشترطوا ذلك قائلين يطلب بالقياس التفصيل. ومما استدل به هؤلاء أنه لولا ورود نص اجمالي بميراث الجد مع الاخوة لما جاز القياس في توريثه معهم. وهذا القول مردود بأن علماء الصحابة قاسوا أمورا لم يرد بها نص لا جملة ولا تفصيلا. ومن ذلك قول الرجل لامرأته: أنت عليّ حرام. فقاسوه على الطلاق أو الظهار أو الايلاء بحسب اختلافهم فيه.

ولا يُشترط في الفرع أن لا يوجد نص أو إجماع على حكم يوافق الحكم الحاصل بالقياس، بل يجوز مع موافقة النص أو الاجماع. وقال الامام الغزالي والآمدي: يُشترط ذلك، مع أنهما جوّزا ايراد دليلين لمدلول واحد. نظراً الى أن القياس انما تدعو الحاجة اليه عند فقد النص على حكم الفرع أو الاجماع عليه.

والجواب أن أدلة جواز القياس مطلقة عن هذا القيد.

ومما يُلاحظ أن قول المصنف قبل هذا: (وأن لا يكون منصوصا الخ) مخالف لما قاله هنا.

٤ - العلة

> الرابع العلة . قال أهل الحق : المعرِّف، وحكم الاصل ثابت بها لا بالنص، خلافا للحنفية . وقيل : المؤثر بذاته . وقال الغزالي : باذن الله . وقال الآمدي : الباعث عليه .

الرابع من أركان القياس العلة . وفي المقصود بها إذا أطلقت في كلام الشرع أقوال منها :

١ - قول أهل الحق : هي المعرِّف للحكم، أي العلامة الدالة عليه، فمعنى كون الاسكار علة لتحريم الخمر أنه علامة على حرمته .

وحكم الاصل ثابت بها لا بالنص، خلافا للحنفية القائلين بأن الحكم ثابت بالنص . قالوا ان النص هو المفيد للحكم . وسيأتي ماله علاقة بهذا .

٢ - قول المعتزلة : هي المؤثر للحكم بذاته، بناءً على مذهبهم في كون الحكم تابعاً للمصلحة والمفسدة .

٣ - قول الامام الغزالي : هي المؤثر باذن الله تعالى، يعني أن الله تعالى أجرى العادة بأن يكون الحكم تابعا لتحقق العلة .

٤ - قول الآمدي : هي الباعث على الحكم . أي على المراد تعلق الحكم بالمكلفين . والمراد بالباعث الاشتمال على حكمة مقصودة للشارع من تشريعه الحكم . وتبع الآمديَّ غيره .

ونقل الشارح المحلي عن المصنف أنه قال : انما نفسر العلة بالمعرِّف، ولا نفسرها بالباعث أبداً . ونشدد النكير على من فسرها بذلك، لان الرب تعالى لا يبعثه شيء على شيء .

وتقدم أن القائلين بالباعث يقصدون به الاشتمال على مصلحة مقصودة للشارع. فالظاهر أن استنكار المصنف لذلك انما هو للتعبير بالباعث المشعر (المشعر) بما يستنكر.

والواقع أن النص هو الذي أثبت أن الخمر حرام مثلاً، أي كما قال الحنفية، لكن النص بمجرده لا يدل على أنه مما يقاس عليه ولا على ما لا يقاس عليه لولا معرفة العلة. فبمعرفتها عرفنا أن محل الحكم وهو الخمر أصل يقاس عليه ما وجدت فيه العلة.

وقد تكون دافعةً أو رافعةً أو فاعلة الأمرين. ووصفا حقيقيا ظاهرا منضبطا، أو عرفيا مطردا، وكذا في الأصح لغويا، أو حكما شرعيا. وثالثها ان كان المعلول حقيقيا أو مركبا. وثالثها لا يزيد على خمس.

قد تكون العلة دافعة للحكم لا رافعة له، وتكون رافعة له لا دافعة، وتكون دافعة رافعة.

فالدافعة فقط كالعدة فانها تدفع حل نكاح المرأة من غير زوجها، ولا ترفعه كما لو كانت عن شبهة.

والرافعة كالحكم بالطلاق. فانه يرفع حل الاستمتاع. ولكن لا يدفعه، لجواز النكاح بعده.

والدافعة الرافعة كالرضاع فانه يدفع حل النكاح. ويرفعه اذا طرأ عليه، كما لو عُقد لصبي على صغيرة ثم أرضعتها أم الصبي.

والعلة في كل ما تقدم ليست علة في الحقيقة بل هي مانعة للحكم.

وقد تكون وصفا حقيقيا ظاهرا منضبطا. والمقصود بالحقيقي ما يُتعقّل بنفسه من غير توقف على نحو عرف أو لغة. فالمعاملات

المشروعة مثلا لا تعلل برضا المتعاقدين، لأن الرضا أمر خفي، لذلك رُبطت بصيغ معينة مثل بعت واشتريت ونحوهما لأنها ظاهرة منضبطة. وإباحة الإفطار في نهار رمضان لا تعلل بالمشقة لعدم انضباطها فرُبطت بالسفر وهو منضبط.

وقد تكون العلة وصفا عرفيا مطردا ما لا تختلف باختلاف الأوقات كالشرف والخسة في الكفاءة ونحوها.

وقد تكون العلة وصفا لغويا على الأصح. كتعليل حرمة النبيذ بأنه يسمى خمراً لتخميره العقل. هذا بناء على صحة القياس في اللغة. وفيه خلاف قد تقدم.

أما كون العلة وصفا شرعيا ففيه أقوال:

١- الأصح أنها تكون وصفا شرعيا مطلقا، أي سواء كان المعلول شرعيا أيضا، كتعليل بطلان بيع الخمر بحرمة الانتفاع به، وحرمة الانتفاع به شرعي كما هو واضح. أم كان حقيقيا ومثلوا له بتعليل وجود الحياة في الشعر بحرمته بالطلاق وحله بالنكاح.

٢- لا تكون حكما شرعيا مطلقا، لأن شأن المعلول أن يكون معلولا لا علة. ورد بأن العلة بمعنى المعرف، فلا مانع من أن يكون الحكم معرفا لحكم آخر.

٣- أن تكون حكما شرعيا إن كان المعلول حقيقيا. هذا ظاهر كلام المصنف. وقد لاحظ الشارح المحلي أن فيه سهوا صوابه أن يقال ثالثها لا إن كان حقيقيا. وذلك لأن تعليل الحكم الشرعي بالشرعي فيه خلاف كما تقدم وعلى الجواز الراجح هل يجوز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي هو التفصيل في المسألة.

أما كون العلة وصفا مركبا ففيه أقوال :

١- هو جائز، كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان، وتعليل ربوية البر بالطعم والكيل والقوت. ونقض الوضوء بالنوم وخروج شئ من السبيلين وغيرهما .

٢- هو غير جائز مطلقا، لانه يؤدي الى محال، اذ بانتفاء جزء منه تنتفى العلية فبانتفاء الجزء الآخر يلزم تحصيل الحاصل. وأجاب العلماء عن هذا بأن انتفاء الجزء انما هو انتفاء شرط، لا انتفاء العلية كلها .

٣- يجوز أن تكون العلة وصفا مركبا على أن لا يزيد على خمسة أجزاء . ونقل عن الامام الرازى أنه قال : لا أعرف لهذا الحصر حجة .

ومن شروط الالحاق بها اشتمالها على حكمة تبعث على الامتثال وتصلح شاهدا لاناطة الحكم، ومن ثم كان مانعها وصفا وجوديا يخل بحكمتها . وأن تكون ضابطا لحكمة . وقيل : يجوز كونها نفس الحكمة . وقيل : إن انضبطت .

ومن شروط الالحاق بالعلة أن تكون مشتملة على حكمة تبعث المكلف على الامتثال وتكون صالحة لربط الحكم بها كحفظ النفوس، فانه الحكمة فى ترتب القصاص عليه، فان من علم أنه اذا قتل اقتص منه كف عن القتل . وفى ذلك حفظ حياته وحياة من أراد قتله. فتتحقق بالقصاص تلك الحكمة (ولكم فى القصاص حياة) .

ومن أجل ذلك وجب أن يكون مانع العلة وصفا وجوديا يخل بحكمتها . فملك النصاب مثلا علة لوجوب الزكاة، والحكمة مواساة الفقراء . فاذا كان مالك النصاب مدينا لم يكن مستغنيا بما عنده،

لاحتياجه الى وفاء ما عليه من الدين. فكان الدين مانعا فلابتلك الحكمة. والدين وصف وجودي. وهذا على رأي من يرى الدين مانعا من وجوب الزكاة.

ومن شروط الالحاق بالعلة أن تكون وصفا ضابطا لحكمة، كالسفر المعلل به جواز قصر الصلاة مثلا، لا نفس المشقة لعدم انضباطها. كما تقدم. وقيل يجوز أن تكون العلة نفس الحكمة، لانها المشروع لها الحكم. وقيل: يجوز ذلك ان انضبطت والا فلا.

وأن لا تكون عدما في الثبوتي، وفاقا للامام، وخلافا للآمدي. والامنا في عدمي.

ومن شروط الالحاق بالعلة أن لا تكون عدما في الثبوتي.

ولتعليل الحكم الثبوتي بالعدمي كل بمثله وبعكسه أربع صور وهي:

١- تعليل الثبوتي بالثبوتي، كتعليل حرمة الخمر بالاسكار.

٢- تعليل الثبوتي بالعدمي، كتعليل ضرب السيد غلامه بعدم امتثاله.

٣- تعليل العدمي بالعدمي، كتعليل عدم صحة التصرف بعدم العقل.

٤- تعليل العدمي بالثبوتي كتعليل عدم صحة التصرف بالاسراف.

وهذه الصور جائزة عدا الثانيه، فالمختار فيها عدم الجواز، وفاقا للآمدي وخلافا للامام الرازي. وما قاله المصنف هنا عكس ذلك وهو سهو منه كما نبه عليه الشارح المحلي.

والمثال المتقدم للصورة الثانية يمكن أن يصلح بحيث يكون مثالا لتعليل الثبوتي بالثبوتي فيقال ضرب السيد غلامه لكفه عن الامتثال، كذلك يمكن أن يقال في مثل يجب قتل المرتد لعدم اسلامه:

يجب قتله لكفره .

والامور الاضافية عدمية كالابوة والبنوة. وعلى هذا لا يعلل بشئ منها أمر ثبوتي . هذا ما رآه المصنف. من أن الاضافي عدمي، وقد سبق له في بحث المقدمات انه بعد ما ذكر أن المانع وصف وجودي مثل له بالابوة. وسيأتي في آخر الكتاب قوله: ان النسب والاضافات أمور اعتبارية لا وجودية .

ثم القول بأنها عدمية قول المتكلمين، لانها غير موجودة في الخارج. وقال الحكماء: هي وجودية، لانها موجودة في الذهن. وقال الفقهاء: هي وجوديه، لانها ليست عدم شئ .

والتحقيق أنها اعتبارية لا وجودية ولا عدمية. لانها ليست عدم شئ ولا وجود شئ . وسيأتي ماله علاقة بهذا .

ويجوز التعليل بما لا يُطلَّعُ على حكمته . فان قُطِعَ بانتفائها في صورةٍ فقال الغزالي وابنُ يحيى : يثبت الحكم للمظنة. وقال: الجدليون : لا .

يجوز تعليل حكم شرعي بعلة لم نطلع على وجه الحكمة فيها، كما في تعليل الفقهاء ربوية البر بالطعم أو غيره. أما اذا قطعنا بأن الحكمة منتفية في صورة من الصور كانتفاء المشقة في السفر فيما لو قطعت المسافة بسرعة وبدون أية مشقة فقال الغزالي وصاحبه محمد بن يحيى : يثبت الحكم لمظنة المشقة. وقال الجدليون: لا يثبت ، اذ لا عبرة بالمظنة عند عدم تحقق المئنة فلا يلتفت الى الظن عند تحقق انتفائه . وسيأتي ماله صلة بهذا .

والقاصرةُ منعها قومٌ مطلقاً. والحنفيةُ إن لم تكن بنص أو إجماع. والصحيح جوازها. وفائدتها معرفة المناسبة ومنع الإلحاق وتقوية النص. قال الشيخ الإمام: وزيادة الأجر عند قصد الامتثال لأجلها.

العلة إما متعدية تتعدى الأصل فتوجد في غيره كالإسكار في الخمر. وإما قاصرة لا تتعدى. كما لو قيل في تحريم الربا في الذهب هي الذهب. وفي التعليل بالقاصرة أقوال:

١- منعه قوم مطلقاً. قالوا: لو صح التعليل بها لكان له فائدة، لأن ما لا فائدة فيه لا يصح شرعاً ولا عقلاً. والقاصرة لا فائدة في التعليل بها.

٢- منعه الحنفية إلا إذا كانت العلة ثابتة بنص أو إجماع. وما لا تكون كذلك لا يعلل بها.

٣- الصحيح جواز التعليل بها مطلقاً. أما الفائدة فمعرفة المناسبة بين الحكم ومحله فيكون ذلك أدعى للقبول من التعبدي المحض. ومن فوائدها منع الإلحاق بمحلها كالذهب في المثال السابق. ومنها تقوية النص الدال على الحكم إذا كان النص غير قطعي. كأن يكون مجملاً أو ظاهراً. فالتعليل يبين الإجمال ويدفع الاحتمال في الظاهر.

وأضاف الشيخ والد المصنف زيادة الأجر عندما يقصد المكلف الامتثال لزيادة النشاط بمعرفة العلة.

ولا تعدِّيَ لها عند كونها محلَّ الحكم أو جزأه الخاصَّ أو وصفه اللازم.

ولا تتعدى العلة اذا كانت محل الحكم أو جزأه الخاص بأن لا يوجد في غيره أو كانت وصفا لازما له بأن لا يتصف به غيره. مثال الاول تعليل حرمة الربا في الذهب بكونه ذهبا. ومثال الثاني تعليل نقض الوضوء في الخارج من السبيلين بكونه خارجا منهما. والخروج منها جزء معنى الخارج اذ معنى الخارج ذات ثبت لها الخروج. ومثال الثالث تعليل حرمة الربا في النقدين بكونهما قيم الاشياء عرفا، فان الاصل هو التقويم بأحد النقدين في متعارف الناس. اذ يقال ثمن هذه الشاة خمسة دنانير لا خمسة أثياب مثلا.

ويصح التعليل بمجرد الاسم اللقب وفاقا لابي اسحاق الشيرازي وخلافا للامام. أما المشتق فوفاق. وأما نحو الابيض فشبه صوري.

المراد باللقب عند الاصوليين الاسم الجامد الذي لا يتبئ عن صفة مناسبة تصلح أن يضاف الحكم اليها. وهذا يصح التعليل به عند المصنف تبعا للشيخ أبي اسحاق الشيرازي. وخالف في ذلك الامام الرازي.

مثاله: تعليل الشافعي نجاسة بول مايؤكل لحمه من الحيوانات بأنه بول كبول الآدمي.

أما التعليل بالمشتق فمتفق عليه والمراد هنا المأخوذ مما يدل على حدث كالسارق. أما ما يدل على صفة كالابيض فهو شبه صوري وسيأتي بحثه.

ومن المعلوم أن أصل المشتقات هو المصدر على القول الراجح وعلى هذا فان الابيض مشتق كالسارق. الا أن

المقصود بالمشتق هنا هو المأخوذ مما يدل على حدث لا ما يدل على وصف كما ذكرنا.

وجوز الجمهور التعليل بعلتين، وادّعوا وقوعه. وابن فورك والامام في المنصوصة دون المستنبطة. ومنعه امام الحرمين شرعا مطلقا. وقيل يجوز في التعاقب. والصحيح القطع بامتناعه عقلا مطلقا، للزوم المحال من وقوعه كجمع النقيضين.

جوز الجمهور أن يعلل حكم واحد بعلتين فأكثر، وادّعوا وقوعه كالحدث فان له عللا مختلفة كالنوم والخروج من السبيلين والمباشرة الفاحشة وغيرها.

وقال ابن فورك والامام الرازي: يجوز ذلك اذا كانت العلة منصوصة لا مستنبطة، لأن الأوصاف المستنبطة الصالح كل منها للعلية يجوز أن تكون العلة عند الشارع مجموعها لا كل واحد منها. بخلاف ما نص على عليته.

ولم يذكر المصنف أن ممن قال بذلك القاضي الباقلاني أيضا مع أنه أشهر من قال بذلك، حتى أنّ صاحب المختصر نسبه اليه وحده دون الامام وابن فورك.

وقال امام الحرمين: يجوز التعليل بعلتين عقلا لكنه ممتنع شرعا مطلقا. قال لو جاز شرعا لوقع ولو نادرا لكنه لم يقع، أما ما ذكر من تعدد علل الحدث كما تقدم فان امام الحرمين يجعل الحكم في ذلك متعددا أي أن المستند الى هذا غير المستند الى الآخر.

وقال بعضهم ان التعدد جائز في التعاقب دون المعية، لأن الذي يوجد في العلة الثانية في حالة التعاقب هو مثل الأول لا عينه،

فلا محذور فيه. بخلافه في حالة المعية فان هذا يلزم منه المحال الآتي.

والقول الذي صححه المصنف أن ذلك ممتنع عقلا مطلقا، اذ يلزم منه المحال. فان الشئ باستناده الى علة من العلتين مثلا يستغني بذلك عن الاستناد الى الاخرى. فيكون مستغنيا وغير مستغن، وهذا محال، اذ فيه جمع بين نقيضين.

وأجاب الجمهور عن ذلك بأن المحال المذكور انما يلزم اذا كانت العلة المستقلة عقلية وهي ما تفيد وجود أمر. أما اذا كانت شرعية وهي ما تفيد العلم بوجود فلا، اذ العلة هنا بمعنى الدليل أي المعرِّف، ولا مانع من تعدد الادلة لمدلول واحد.

> والمختار وقوع حكمين بعلة اثباتاً كالسرقة للقطع والغرم، ونفياً كالحيض للصوم والصلاة وغيرهما، وثالثها ان لم يتضادا.

في جواز وقوع حكمين فأكثر بعلة واحدة الخلاف الآتي:

١- القول المختار أن ذلك جائز وواقع سواء كان في الاثبات كالسرقة فانها علة واحدة لحكمين وهما قطع اليد وغرامة المسروق، أم كان في النفي كالحيض فانه علة واحدة لنفي الصلاة والصوم وغيرهما.

٢- هو غير جائز. وهذا القول مبني على اشتراط مناسبة بين العلة والحكم، فبمناسبتها لهذا الحكم يحصل المقصود من ترتيب الحكم عليها. فلو ناسبت غيره لزم تحصيل الحاصل.

والجواب عن هذا المنع، فان تعدد المقصود جائز كما في السرقه، فان الحكم بالقطع زجر عن السرقة، والحكم بالغرامة جبر لما تلف من المسروق.

٣- يجوز ذلك ما لم يتضاد الحكمان، فان تضادا فلا، اذ الشئ الواحد لا يناسب المتضادين كما لو قيل ان التأبيد علة لصحة

البيع وبطلان الاجارة. وواضح أن الصحة مضادة للبطلان.

ومنها أن لا يكون ثبوتها متأخرا عن ثبوت حكم الاصل، خلافا لقوم.

ومن شروط الالحاق بالعلة أن لا يكون ثبوتها متأخرا عن ثبوت حكم الاصل، سواء فسرت بالباعث أم بالمعرف. لان كلا من الباعث والمعرف لشيء لا يتأخر عن ذلك الشيء، اذ لو تأخر الباعث لثبت تشريع الحكم بدونه وهو محال. ولو تأخر المعرّف لزم تعريف المعرّف.

وقال جماعة يجوز ذلك اذا فسرت العلة بالمعرّف. كما يقال عَرَقُ الكلب نجس كلعابه، لانه مستقذر. فان استقذاره انما ثبت بعد ثبوت نجاسته. كذا قال بعض هؤلاء. لكن الاستقذار لا يستلزم النجاسة فهناك أشياء مستقذرة كالمخاط ونحوه وليست نجسة.

ومثّل بعضهم بالحكم بولاية الأب على صبي حصل له الجنون، فلا يقال علة الحكم بالولاية هى الجنون لان الحكم ثابت قبل الجنون بالصغر.

ومنها أن لا تعود على الاصل بالابطال. وفي عودها بالتخصيص لا التعميم قولان.

ومن شروط الالحاق بالعلة أن لا تعود على الاصل بالابطال، لان الاصل منشؤها فابطاله ابطال لها. ومثّلوا لذلك بتعليل الحنفية وجوب دفع الشاة في زكاة الغنم بسد حاجة الفقير، فان التعليل بذلك يفضي الى جواز دفع قيمة الشاة فتُسَدّ به حاجة الفقير. وحينئذ لا يكون دفع الشاة متعينا.

أما العلة التي تعود على الاصل بالتخصيص ففيها قولان:

١- قول بالجواز. قال تعالى: (أولامستم النساء) فظاهره يعم النساء، فاذا علل اللمس بمظنة الشهوة كان خاصا بغير المحارم فلاينتقض الوضوء بهن لانتفاء العلة المذكورة.

٢- قول بعدم الجواز. ففى حديث ابى داود أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع اللحم بالحيوان. فتعليل هذا الحكم بأنه بيع الربوى بأصله يقتضى جواز بيع اللحم بحيوان مأكول من غير الجنس كبيع لحم بقر بشاة مثلا. وهذا غير جائز فى أظهر الاقوال.

أما اذا عاد على الاصل بالتعميم فهو جائز اتفاقا، كتعليل النهى عن الحكم فى حالة الغضب بتشوش الفكر الشامل لحالة الغضب وغيره من كل ما يشوش.

وأن لاتكون المستنبطة معارضة بمعارض مناف موجود فى الاصل. قيل: ولافى الفرع. وان لاتخالف نصا أو اجماعا. ولاتتضمن زيادة عليه إن نافت الزيادة مقتضاه، وفاقا للآمدى.

ومن الشروط أن لاتكون العلة المستنبطة معارضة من قبل الخصم بمعارض ينافى مقتضاها وموجود فى محل الحكم. بأن يبدى المعارض علة أخرى، اذ لاعمل لها الا بمرجح. مثال ذلك قياس حلى البالغة على حلى الصغيرة فى عدم وجوب الزكاة فيه لانه حلى مباح. فكونه حليا مباحا علة مستنبطة فيعارضها الحنفى بمعارض مناف لمقتضاها بقوله العلة كونه حلى صغيرة وهو موجود فى الاصل قيل: وكذلك اذا كان المعارض موجودا فى الفرع. ومثلوا لهذا بقول الشافعية فى مسح الرأس فى الوضوء. هو ركن كغسل الوجه فيسن تثليثه. فيعارضه الحنفى بأنه مسح فلا يسن

تثليثه كمسح الخف. فقول الشافعية هو ركن في الوضوء علة مستنبطة والتثليث هو الحكم. والاصل المقيس عليه هو غسل الوجه. والوصف المعارض الذى هو المسح موجود في الفرع الذى هو مسح الخف. لكنه غير مناف، اذ لا تنافي بين الركنية و المسح.

ومن الشروط أن لا تخالف العلة المستنبطة نصا أو اجماعا، لان هذين يقدمان على القياس.

مثال مخالفة النص قول الحنفية: المرأة مالكة لبضعها فيصح أن تزوج نفسها بغير اذن وليها قياسا على بيع سلعتها. وهذا مخالف للنص الوارد في حديث أبي داود: أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل.

ومثال مخالفة الاجماع مالوقيست صلاة المسافر على صومه في عدم وجوب الاداء اثناء السفر بجامع السفر المشق. فهذا مخالف للاجماع على وجوب أداء الصلاة في السفر.

ومما يصلح أن يكون مثالا لمخالفة النص والاجماع ماذكره ابن الحاجب في المختصر حيث قال: كما يقال الملكُ لا يعتق في الكفارة لسهولته عليه بل يصوم. وهو يصح مثالا لهما. اهـ.

ومن الشروط أن لا تتضمن العلة المستنبطة زيادة على النص اذا كانت الزيادة منافية لمقتضاه. كأن يدل النص على علية وصف ويزيد الاستنباط قيدا فيه منافيا للنص فلا يعمل بذلك الاستنباط، لان النص مقدم عليه. ونقل البناني في حاشيته على شرح المحلي أنه يمكن التمثيل لذلك بأن ينص على أن عتق العبد الكتابي لا يجزئ لكفره. فيُعلَّل عدم الجواز بأنه عتق كافر يتدين بدين. فهذا القيد ينافي حكم النص المفهوم منه اجزاء عتق المؤمن وعدم اجزاء عتق المجوسي المفهوم بالموافقة بالاولى.

وتقييد الزيادة على النص بالمنافاة المذكورة هو ما رجحه المصنف تبعاً للآمدي. وقد أطلق كثيرون. ولعل ذلك بناءً على أن الزيادة مطلقاً تعتبر نسخاً كما يقول الحنفية.

وأن تتعين، خلافاً لمن اكتفى بعلية مبهم مشترك. وأن لا تكون وصفاً مقدراً، وفاقاً للإمام.

ومن الشروط أن تتعين العلة، لأنها منشأ التعدية المحققة للقياس الذي هو الدليل. ومن شأن الدليل أن يكون متعيناً، فكذلك المنشأ المحقق له. وقال بعضهم: يجوز التعليل بالمبهم المشترك بين أمرين، إذ يحصل المقصود بذلك، كأن يقال مثلاً يحرم الربا في البر للطعم أو القوت.

ومن شروطها أن تكون وصفاً محققاً لا مقدراً، وفاقاً للإمام الرازي حيث قال: لا يجوز التعليل به (أي المقدر) خلافاً لبعض الفقهاء. مثاله قولهم: الملك معنى مقدر شرعي في المحل، أثره إطلاق التصرفات.

والظاهر أن الإمام ينازع في كون الملك معنى مقدراً، بل يجعله محققاً شرعاً، إذ هو قدرة خاصة على تصرفات خاصة. وهذه القدرة معنى محقق.

وأن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه على المختار.

ومن الشروط أن لا يتناول دليل حكم العلة حكم الفرع بعمومه أو خصوصه على القول المختار، للاستغناء حينئذ عن القياس

بذلك الدليل.

مثال العموم قياس الذرة على البر بعلة الطعم، مع أنه ورد في صحيح مسلم: (الطعام بالطعام مثلاً بمثل) فهذا النص يتناول الذرة بعمومه. فلا حاجة الى قياسها على البر كما سبق.

ومثال الخصوص قياس القئ والرعاف على الخارج من السبيلين في نقض الوضوء بعلة النجاسة. مع أن النص ورد في القئ والرعاف بخصوصهما بحديث رواه ابن ماجه وغيره: (من قاء أو رعف فليتوضأ) فلا حاجة الى القياس المذكور. وحديث ابن ماجه المذكور ضعيف فلا يرد على الشافعية والمالكية القائلين بأن القئ والرعاف لا ينقضان الوضوء.

والذين يقولون بجواز تناول دليل العلة لحكم الفرع قالوا ان الاستغناء عن القياس بالنص لا يوجب الغاء القياس، لجواز ايراد دليلين لمدلول واحد.

والصحيح: لا يشترط القطع بحكم الاصل، ولا انتفاء مخالفة مذهب الصحابي، ولا القطع بوجودها في الفرع.

أما انتفاء المعارض فمبني على التعليل بعلتين. والمعارض هنا وصف صالح للعلية كصلاحية المعارض غير مناف، ولكن يؤول الى الاختلاف، كالطعم مع الكيل في البر، لا ينافي ويؤول الى الاختلاف في التفاح.

والصحيح أنه لا يشترط أن يكون حكم الاصل قطعيا، ولا يشترط أن تكون العلة غير مخالفة لمذهب الصحابي. كما لا يشترط فيها أن تكون موجودة في الفرع بصورة قطعية، بل يكفي الظن

بذلك ، لانه غاية المجتهد في الامور التى يقصد بها العمل . ولان مذهب الصحابى ليس حجة .

وقيل يشترط كل ذلك ، لان الظن قد يضعف بكثرة المقدمات وقد يضمحل .

أما اشتراط انتفاء المعارض للعلة أو عدم اشتراطه فمبني على جواز التعليل بعلتين وعدم جوازه . ان قيل بالجواز لم يشترط ذلك والا اشترط . وبيانه أن المعترض اذا أبدى وصفا غير ما أبداه المستدل غير مناف له ولكن يؤول الى الاختلاف بينهما ، كتعليل المستدل ربوية البر بالطعم ، وتعليل المعترض له بالكيل فانهما غير متنافيين ، لكن من قال بالطعم يقيس التفاح على البر ، ومن قال بالكيل يمنع ذلك ، فيحصل الاختلاف لا في البر الذي وجدت فيه الصفتان : الطعم والكيل ، بل في التفاح الذى لا كيل فيه .

العلة بين المستدل والمعترض

ولا يلزم المعترض نفيُ الوصف عن الفرع . وثالثها ان صرح بالفرق - ولا ابداءُ أصلٍ على المختار .

والمعترض لا يلزمه أن ينفى الوصف عن الفرع الذى يريد أن يقيسه المستدل على أصل . فاذا قال المستدل العلة فى ربوية البر هى الطعم الموجود فى التفاح . وقال المعترض هى الكيل فانه لا يكلف أن ينفى الكيل عن التفاح . وقيل يلزمه ذلك مطلقا . وقيل ان صرح بالفرق ، كأن قال لا ربا فى التفاح ، لانه بتصريحه بالفرق يكون قد التزمه فعليه أن يثبت ذلك .

وكذلك لا يلزم المعترضَ أن يبدى أصلا يشهد لما عارض به ، أى يبدى ما يدل على أن ما عارض به من الوصف معتبر فى العلية . هذا على القول المختار . وقيل يلزمه ذلك لتكون معارضته مقبولة . مثال ذلك أن يقول : العلة فى البر هى الطعم دون القوت بدليل أن الملح ربوى وليس بقوت .

وللمستدل الدفعُ بالمنع والقدح وبالمطالبة بالتأثير أو الشَّبَه ان لم يكن سبراً . وببيانِ استقلال ما عداه فى صورةٍ ، ولو بظاهرٍ عام ، اذا لم يتعرض للتعميم .

للمستدل أن يدفع معارضة المعترض بوجه من الوجوه التاليه :

١- منع الوصف الذى ذكره المعترض . فاذا قال المستدل : علة الربوية فى البر هى القوت وقاس عليه الجوز مثلا ، فقال

المعترض : بل هي في الجوز الكيل فللمستدل أن يمنع ذلك بأن العبرة بالعادة التي كانت جارية في زمن النبي صلى الله عليه وسلم في بيع الجوز بالوزن أو بالعد دون الكيل .

٢- القدح في علية الوصف الذي ذكره المعترض إما ببيان خفائه أو عدم انضباطه ، والعلة يجب أن تكون وصفا ظاهرا منضبطا كما سبق .

٣- إذا كان دليل المستدل على العلية هو المناسبة أو الشبه وادعى أن العلة في ربوية البر مثلا هي القوت . فقال المعترض بل هي الكيل . فللمستدل أن يطالبه ببيان تأثير هذه العلة أو الشبه في الربوية ، فيقول له مثلا : لم قلت أن الكيل مؤثر؟ أي ما الدليل على قولك هذا ؟ .

أما إذا كان دليل المستدل هو السبر فإن مجرد الاحتمال قادح فيه ، لأن السبر كما سيأتي حصر الأوصاف . وإبطال ما لا يصلح للعلية منها . فإذا ادعى المعترض أن الوصف كذا (أي غير ما قاله المستدل) فإن قول المعترض قادح في الحصر .

٤- أن يبين المستدل استقلال الوصف الذي ذكره في صورة من الصور ، ولو كان بيانه بدليل ظاهر عام مستقل كأن يبين استقلال الطعم عن الكيل الذي أورده المعترض فهذا يكفي المستدل ، إلا إذا تعرض للتعميم كأن قال ثبتت ربوية كل مطعوم ، فإن ذلك يخرج عما نحن فيه من القياس الذي هو بصدد دفعه إلى إثبات الحكم بالنص .

ولو قال : ثبت الحكم مع انتفاء وصفك لم يكف إن لم يكن معه وصف المستدل . وقيل : مطلقا . وعندي أنه ينقطع لاعترافه ولعدم الانعكاس .

وعلم مما تقدم فى الفقرة السابقة أن دفع المستدل للمعارضة مقبول إذا بيّن استقلال الوصف الذى ذكره عن وصف المعترض فى صورة من الصور. أما إذا قال ثبت الحكم مع انتفاء وصفك أيها المعترض، لم يكن ذلك كافيا فى الدفع، بل لابد من اثبات وجود وصف المستدل فى ثبوت الحكم المذكور. لأن قوله ينفى وصف المعترض لكنه لا يُثبت الوصف الذى أورده هو.

وقيل لا يكفى ذلك مطلقا. وعند المصنف أن المستدل ينقطع بما قاله، أما أولاً فلأنه إنما نفى وصف المعترض ولم يُثبت وصفه الذى نفاه المعترض، فكأنه اعترف بالغاء وصفه حيث لم يثبته. وأما ثانيا فلعدم الانعكاس لوصفه، إذ لم ينتف الحكم مع انتفائه. والوصف أى العلة كلما انتفت انتفى المعلول.

ولو أبدى المعترض ما يُخلف الملغى سُمِّى: تعددَ الوضع، وزالت فائدةُ الالغاء ما لم يُلغِ المُخلِفَ بغير دعوى قصوره، أو دعوى مَن سَلَّمَ وجودَ المَظِنَّةِ ضعفَ المعنى. خلافا لمن زعمها الغاءً

فى الصورة المذكورة فى الفقرة السابقة لو أبدى المعترض وصفاً آخر خلفا للذى ألغاه المستدل سمى ذلك (تعدد الوضع)، لتعدد ما بُنِي الحكم عليه عنده من وصف بعد وصف. فإذا أبدى المعترض ذلك زالت فائدة إلغاء الوصف الاول الا إذا ألغى المستدل الوصف الثانى أيضا لكن لا بادعاء قصور الوصف الثانى، ولا بادعائه (بعد تسليمه بوجود المظنّة فيه) أن المعنى فيه ضعيف لا يصلح أن يكون علة للحكم المذكور.

وقال بعضهم: ان دعوى القصور ودعوى ضعف المعنى يعتبران

الغاء أيضا. وهذا مبنى على منع العلة القاصرة وعلى تأثير ضعف المعنى فى المظنة.

مثال ادعاء القصور ما لو جعل المعترض بدل الوزن فى المثال السابق كونه تفاحا. فيلغيه المستدل بأنه قاصر على التفاح لا يتعداه.

ومثال ادعاء ضعف المعنى ما لو قال المعترض: العلة عندى فى جواز قصر الصلاة للمسافر هى مفارقة الاهل. فيلغى المستدل هذا الوصف بأن للمسافر قصر الصلاة حتى لو سافر ومعه أهله. فيذكر المعترض وصفا آخر كالمشقة. فيقول المستدل: هذا المعنى ضعيف فى سفر ملك مرفّه قطع المسافة فى زمن قصير بدون مشقة على الاطلاق فان له أن يقصر الصلاة كغيره.

ويكفى رجحان وصف المستدل، بناءً على منع التعدد.

ويكفى فى دفع المعارضة ترجيح وصف المستدل بمرجح ككونه أنسب من وصف المعترض أو أشبه. هذا بناءً على منع تعدد العلة وهو الذى صححه المصنف كما تقدم. أمّا القائلون بجواز التعدد فقد قالوا ان الرجحان المذكور غير كاف. وعلى هذا يجوز أن يكون كلٌّ من وصفَي المستدل والمعترض علةً للحكم.

وقد يعترض باختلاف جنس المصلحة، وأن اتحد ضابط الاصل والفرع فيجاب بحذف خصوص الاصل عن الاعتبار.

قد يعترض على المستدل باختلاف جنس المصلحة فى الاصل والفرع، ولو اتحد ضابط الاصل والفرع. كما يقال:

اللائط كالزانى بجامع الايلاج فى فرج محرّم شرعا. وهذا يجعل الضابط فى الاصل والفرع متحدا، اذ هو القدر المشترك بينهما. فيعترض عليه بأن الحكمة فى حرمة اللواطة هى الصيانة عن رذيلته، والحكمة فى حرمة الزنا هى دفع اختلاط الانساب. فجنس المصلحة مختلف فيهما، واذا كان مختلفا جاز أن يكون حكمها مختلفا فيقصر الشارع الحدّ على الزنا دون اللواطة. أي يكون خصوصه معتبرا فى علة الحد. ويجاب عن هذا بحذف خصوص الاصل عن الاعتبار..

> وأما العلة اذا كانت وجودَ مانعٍ أو انتفاء شرطٍ فلا يلزم وجودُ المقتضِي، وفاقا للامام وخلافا للجمهور.

اذا كانت العلة وجود مانع من ثبوت حكم، كوجود الحيض المانع من وجوب الصلاة، أو كانت انتفاء شرط من شروط وجوب حكم كالحدث الذى انتفاؤه شرط من شروط صحة أداء الصلاة، فهل يلزم من كون العلة كذلك وجود المقتضِي كدخول وقت الصلاة فى المثالين المذكورين، أم لا يلزم ذلك..

القول الذى اختاره المصنف موافقا للامام الرازى انه لا يلزم وجود المقتضى، لان الحكم اذا انتفى عند وجود المقتضى (كدخول الوقت فى المثالين) فانتفاؤه مع عدم وجوده أولى.

وقال الجمهور يلزم ذلك، اذ لو جاز انتفاؤه عند وجود المقتضى كان انتفاء الحكم حينئذ لانتفائه، لا لوجود المانع أو انتفاء الشرط.. وعبارة ابن الحاجب فى المختصر: واذا كانت

وجود مانع أو انتفاء شرط لم يلزم وجود المقتضى. لنا أنه
اذا انتفى الحكم مع المقتضى كان مع عدمه أجدر اهـ وهذه
العبارة مع اشتمالها على الدليل موجزة واضحة كما ترى.

مسالك العلة

الاول : الاجماع .

أول الطرق الدالة على علية الحكم هو (الاجماع) ، كالاجماع على أن علة النهى عن حكم الحاكم وهو غضبان هو تشوش الفكر.
وقدّم الاجماع على النص لان الاجماع مقدم عليه عند التعارض على الاصح .

الثانى : النص الكهيم (الصريح) مثل: لعلة كذا، فلسبب، فمن أجل، فنحو كي واذن .

المسلك الثانى هو (النص) الصريح الذى لا يحتمل غير العلية مثل العلة كذا أو لعلة كذا فلسبب كذا فمن أجل كذا فمثل كي واذن.
وفى العطف بالفاء فيما تقدم وفيما يأتى اشارة الى أن كل واحد أنزل دلالة مما قبله .

والظاهر كاللام ظاهرة فمقدرة نحو أن كان كذا. فالباء فالفاء فى كلام الشارع فالراوى الفقيه فغيره ،
ومنه إنّ واذ وما مضى من الحروف .

يلى ما تقدم النص الظاهر وهو ما يحتمل الدلالة على العلية احتمالاً مرجوحاً . كاللام الظاهرة مثل قوله تعالى : (كتاب

أنزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور) .

يلي ذلك اللام المقدرة مثل قوله تعالى : (ولا تطع كل حلاف مهين) الى قوله تعالى (أن كان ذا مال وبنين) أى لأن كان .

يلي ذلك الباء كقوله تعالى : (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم) .

يلي ذلك الفاء كقوله تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) . لكن يشترط أن ترد الفاء فى كلام الشارع .

يلي ذلك الفاء الواردة فى كلام الراوى الفقيه فالواردة فى كلام الراوى غير الفقيه .

ومن قبيل ذلك (إنّ) المكسورة الهمزة المشددة النون كقوله تعالى على لسان نوح عليه السلام : (رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا ، انك ان تذرهم يضلوا عبادك) أى لانك .

ومنه (اذ) مثل : ضربت الخادم اذ أساء . أى لاساءته .

ومن قبيل الظاهر كذلك ما مضى من الحروف الواردة للتعليل أحيانا مما لم يذكره هنا كحتى وعلى وكى وفى ومن ما على ما تقدم فى مبحث الحروف .

الثالث : الايماء ، وهو اقتران الوصف الملفوظ ، قيل أو المستنبط ، بحكم ولو مستنبطا لو لم يكن للتعليل هو أو نظيره كان بعيدا ، كحكمه بعد سماع وصف .

الثالث من مسالك العلة هو الايماء وهو أن يقترن وصف ملفوظ (أو مستنبط على ما قيل) بحكم معين لو لم يكن ذكر

ذكر ذلك الوصف لتعليل الحكم كان بعيداً لا يليق بفصاحة الشارع.
سواء كان الحكم ملفوظا أم مستنبطا.

والمفهوم من كلام المصنف أن الحكم والوصف يكونان منصوصين أو يكون الحكم منصوصا والوصف مستنبطا أو بالعكس.

أما اذا كان كل منهما مستنبطا فلم يقل أحد انه من الايماء.
واقتران الوصف بالحكم يكون لتعليل الحكم. واقتران نظير الوصف يكون تعليلا لنظير الحكم.

فوجوب اعتاق الرقبة حكم قارنه وصف الوقاع في نهار رمضان في قصة الاعرابي الذي قال: واقعت أهلي في نهار رمضان، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: (اعتق رقبة) الى آخر الحديث الذي رواه ابن ماجه وأصله في الصحيحين. فاقتران الوقاع بالحكم المذكور دل على أنه علة لذلك الحكم، فكأنه قال له: واقعت فاعتق رقبة. ولو لم يكن دالاً على ذلك لكان بعيدا لا يليق بفصاحة الشارع.

ومثال النظير ما ورد في سؤال المرأة الخثعمية: ان أبي أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج، أينفعه اذا حججت عنه؟ فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم: أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه؟ قالت: نعم، قال: فدَيْنُ اللهِ أحقُّ أن يُقضى. سألته عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمي. فنبه بذلك على التعليل به.

وكذكره في الحكم وصفا لو لم يكن علة لم يُفِدْ، وكتفريقه بين حكمين بصفة مع ذكرهما أو ذكر أحدهما. أو بشرط أو غاية أو استثناء أو استدراك.

ومن أمثلة الايماء تقييد حكم بوصف لو لم يكن علة لذلك الحكم لم يكن التقييد مفيدا كقوله صلى الله عليه وسلم: (لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان)، فتقييد النهى عن الحكم بحالة الغضب يدل على أنه علة للنهى المذكور والا لخلا ذكره عن الفائدة وهذا بعيد.

وكذلك اذا فرّق بين حكمين بصفة، إما مع ذكر الحكمين أو مع ذكر أحدهما. مثال الاول ماورد في حديث الصحيحين أنه صلى الله عليه وسلم جعل للفرس سهمين وللرجل سهما. (أي من الغنائم) فتفريقه بين الحكمين بصفة (أى بجنس صفة لان المذكور هنا صفتان هما الفروسية والرجولية) يدل على العلية، ولو لم يكن الا على ذلك لكان بعيدا عن فصاحة الشارع.

ومثال الثاني ماورد في حديث الترمذى: (القاتل لا يرث) أى بخلاف غيره المعلوم أنه يرث. فالتفريق بين عدم الارث المذكور وبين الارث المفهوم دال على علية الحكم.

كذلك التفريق بين حكمين بشرط أو غاية أو استثناء أو استدراك.

مثال الشرط ماورد في صحيح مسلم: الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواءً بسواء يداً بيد، فاذا اختلفت هذه الاجناس فبيعوا كيف شئتم. فالتفريق بالشرط وهو قوله (فاذا اختلفت) بين منع بيع هذه الاشياء متفاضلة وبين جوازه عند اختلافها دالّ على العلية.

ومثال الغاية قوله تعالى: (ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن). فقد فرق بين منع قربان الحائض وجوازه بالغاية وهى (حتى يطهرن) مما يدل على العلية.

ومثال الاستثناء قوله تعالى: (فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون) الآية. فالتفريق بالاستثناء وهو قوله: (إلا أن يعفون) بين ثبوت النصف للمطلقات وبين انتفائه دل على العلية.

ومثال الاستدراك قوله تعالى: (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان). فالتفريق بين المؤاخذة وعدمها بالاستدراك وهو قوله: (ولكن يؤاخذكم) دل على العلية.

وكترتيب الحكم على الوصف، وكمنعه مما قد يُفَوِّتُ المطلوب.
ولا يشترط مناسبة المومأ إليه عند الأكثر.

ومن الإيماء ترتيب الحكم على وصف مثل: أكرم العلماء. ففيه ترتيب الأمر بالإكرام على العلم، مما يفيد العلية.

ومنعُ الشارع من فعل يفوِّت المطلوب، كقوله تعالى: (فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيعَ). فالمنع من البيع وقت النداء إلى الجمعة لو لم يكن لمظنة تفويتها لكان بعيداً. لذلك أفاد علية المنع.

ولا يشترط في الإيماء أن يكون الوصف المومأ إليه مناسباً للحكم عند أكثر العلماء. وهذا مبني على أن العلة هي المعرِّف لا الباعث. وقيل يشترط ذلك بناءً على أنها الباعث.

الرابع: السَّبْرُ والتقسيمُ، وهو حصر الأوصاف في الأصل وإبطال ما لا يصلح، فيتعيَّن الباقي. ويكفي قول المستدل بحثتُ فلم أجد، والأصلُ عدمُ ما سواها. والمجتهدُ يرجع إلى ظنه.

الرابع من مسالك العلة هو السبر والتقسيم . وهذا المسلك عبارة عن حصر الاوصاف الموجودة في الاصل (أي المقيس عليه) وابطال ما لا يصلح للعلية منها . مثاله أن يقال للقياس على البر في الربوية : ان الاوصاف يمكن أن تكون في بادئ الرأي الطعم والقوت والكيل . ثم يبطل ما عدا الطعم مثلا فيتعين للعلية .

والسبر والتقسيم اسمان لشيء واحد في اصطلاح الاصوليين . وقال المحقق التفتازاني في حاشيته على شرح المختصر : وعند التحقيق الحصر راجع الى التقسيم والسبر الى الابطال .

ويكفي في المناظرة أن يقول المستدل : بحثت فلم أجد غير هذه الاوصاف ، أو الاصل عدم ما سواها . وانما يكون قوله ذلك كافيا لان المفروض أنه عدل وأنه من أهل النظر . ويفهم من ذلك أن العدالة والاهلية لابد منها لقبول قوله .

والمجتهد الناظر لنفسه يرجع في حصر الاوصاف الى ظنه فيأخذ به ولا يكابر نفسه .

فان كان الحصر والابطال قطعيا فقطعي ، والا فظني . وهو حجة للناظر والمناظر عند الاكثر ، وثالثها ان أجمع على تعليل ذلك الحكم . وعليه امام الحرمين . ورابعها للناظر دون المناظر .

أي فان كان كل من الحصر والابطال قطعيا فهذا المسلك قطعي ، والا فهو ظني ، سواء كان كل منهما ظنيا ، أو كان أحدهما ظنيا والآخر قطعيا .

والظني حجة للناظر لنفسه وللمناظر لغيره . هذا رأي أكثر العلماء . لان العمل بالظني واجب . وقيل ليس بحجة مطلقا . وقيل :

هو حجة للناظر والمناظر بشرط أن يكون ذلك الحكم مما أجمع على تعليله أي أجمع على أنه من الأحكام المعللة في الأصل. أما ما كان كالأحكام التعبدية فلا. وعلى هذا امام الحرمين. وقيل: هو حجة للناظر لنفسه دون المناظر غيره.

فان أبدى المعترض وصفاً زائداً لم يكلَّف بيانَ صلاحيته للتعليل. ولا ينقطع المستدلُ حتى يعجز عن ابطاله. وقد يتفقان على ابطال ما عدا وصفين منها، فيكفي المستدلَ الترديدُ بينهما.

وفي الحصر الظني ان أبدى المعترض وصفاً زائداً على الأوصاف التي ذكرها المستدل لم يكلَّف (أي المعترض) بيان صلاحية وصفه للعلية، لأن ابطال الحصر بابداء وصف زائد عليه كافٍ في الاعتراض.

وعلى المستدل حينئذ أن يدفع ذلك بابطال التعليل بالوصف الذي أورده المعترض. ولا ينقطع حتى يعجز عن ابطاله.

وقد يتفق المستدل والمعترض على ابطال الأوصاف المحصورة الا وصفين منها يقول بأحدهما المستدل ويقول بالثاني المعترض ويكفي المستدل في مثل هذا أن يقول: العلة اما هذا أو ذاك، لا جائز أن تكون ذاك لسبب كذا فيتعين الآخر للعلية.

ومن طرق الابطال بيان أن الوصف طردي، ولو في ذلك الحكم، كالذكورة والانوثة في العتق.

ومن طرق ابطال الوصف بيان أنه طردي أي من جنس ما عُلم أن الشارع ألغاه. والطرد اقتران الوصف بالحكم من

مما سيأتى
غير مناسبة ~~حقيقى~~ . فبيان أن الوصف كذلك يبطل أن يكون
علة ، سواء كان فى ذلك الحكم وحده كوصف الذكورة والانوثة
فى العتق . أم كان فى أحكام أخرى كالتعليل بالطول أو القصر ،
فانهما لم يعتبرا فى القصاص والكفارة والارث والعتق وغيرها .
فلا يعلل بهما حكم أصلاً .

ومنها أن لا تظهر مناسبة المحذوف . ويكفى قول المستدل بحثت
فلم أجد موهم مناسبة . فان ادعى المعترض أن المستبقى كذلك
فليس للمستدل بيان مناسبته ، لانه انتقال . ولكن يرجح سبره بموافقة
التعدية .

ومن طرق الابطال ان لا تظهر - بعد البحث - مناسبة الوصف
للحكم . فاذا حذف المستدل ذلك الوصف لم يحتج فى ذلك الى دليل ، بل
يكفى أن يقول : بحثت فلم أجد مايوهم مناسبة . فان ادعى المعترض
أن الوصف الذى أبقاه المستدل لم تظهر مناسبته للحكم أيضا فليس
للمستدل أن يبين المناسبة ، لان ذلك انتقال من طريق السبر
الى طريق المناسبة وهذا يؤدى الى انتشار الكلام المحذور فى الجدل .
ولكن يرجح سبر المستدل لموافقة سيره لتعدية الحكم على سبر
المعترض الذى نفى علية ذلك الوصف ، لان التعدية اكثر فائدة .

الخامس : المناسبة والإخالة ، ويسمى استخراجها (تخريج المناط) ،
وهو تعيين العلة بابداء مناسبة مع الاقتران والسلامة من القوادح كالاسكار
ويتحقق الاستقلال بعدم ما سواه بالسبر .

الخامس من مسالك العلة المناسبة والإخالة. ومناسبة الوصف للحكم سميت بالإخالة، اذ بها يخال أى يظن أن ذلك الوصف علة للحكم. فعطف الإخالة على المناسبة من عطف الاسم على المسمى.

واستخراج الوصف المناسب يسمى (تخريج المناط)، لانه ابداء ما ربط به الحكم من الوصف. فتخريج المناط اذاً هو تعيين العلة بابداء مناسبتها للحكم مع الاقتران بينهما والسلامة من القوادح. ففى ذلك ثلاثة قيود الاول المناسبة والثانى الاقتران والثالث السلامة من القوادح.

ففى حديث مسلم: (كل مسكر حرام) تخريج المناط فيه تعيين كون الاسكار علة للتحريم وبيان مناسبته لذلك بأنه مزيل للعقل المطلوب حفظه. وقد اقترن الوصف بالحكم فى النص المذكور، وسلم من القوادح.

ويتحقق استقلال الوصف بالعلية بعدم ما سواه بالسبر، لا بقول المستدل: بحثت فلم أجد غيره كما تقدم فى السبر، لان المقصود هنا الاثبات وهناك النفى.

والمناسب: الملائم لأفعال العقلاء. وقيل: ما يجلب نفعا أو يدفع ضرراً. وقال أبو زيد: ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول. وقيل: وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا فى ترتيب الحكم عليه ما يصلح كونه مقصودا للشارع من حصول مصلحة أو دفع مفسدة. فان كان خفيا أو غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة.

فى المقصود بالمناسب الملائم الاقوال التالية:

١- هو الملائم لأفعال العقلاء، فمعنى مناسبة الوصف للحكم المترتب عليه موافقته له فى نظر العقلاء.

٣- هو ما يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً. وهذا قول المعتزلة لأنهم يعللون الأحكام بالمصالح والمفاسد.

٢- قال أبو زيد الدبوسي الحنفي: هو ما لو عُرض على العقول لتلقته بالقبول. قال العلامة العضد: هذا لا يمكن اثباته، اذ للخصم أن يقول لا يقبله عقلي.. وقال المحلي في الشرح: وقول الخصم: لا يتلقاه عقلي بالقبول غير قادح.

والظاهر أن المقصود ما تتلقاه عقول أكثر الناس بالقبول. والا فمقديما انفرد في عدم قبوله، أو يدعي فرد قبوله.

٤- هو وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتيب الحكم عليه حكمة تصلح أن تكون مقصودةً للشارع في شرع الحكم، من حصول منفعة أو دفع مفسدة. وهذا قول ابن الحاجب. وأضاف الى ذلك: فان كان خفياً أو غير منضبط اعتبر ملازمه الظاهر المنضبط وهو مظنته فيكون هو العلة. فالتخفيف في السفر لحصول المشقة فيه. وهذه خفية وغير منضبطة، لاختلافها باختلاف الاحوال والاشخاص والازمان، فربط الترخص بمظنتها وهو السفر، وهو ظاهر منضبط.

وقد يحصل المقصودُ من شرع الحكم يقيناً أو ظناً كالبيع والقصاص وقد يكون محتملاً سواءً كحد الخمر، أو نفيه أرجح كنكاح الآيسة للتوالد. والاصح جواز التعليل بالثالث والرابع كجواز القصر للمترفه.

قد يحصل المقصود من تشريع الحكم يقيناً كما في حصول الملك في البيع الصحيح النافذ. وقد يحصل ظناً كالقصاص للانزجار عن القتل، فان الممتنعين عن القتل أكثر من المقدمين عليه. وقد يحصل بدرجة متساوية كما في حد السكر، فان عدد الممتنعين

عنه يكاد يكون مساويا للعدد المقدمين عليه. وقد يكون انتفاء حصول المقصود أرجح من حصوله كنكاح الآيسة للتوالد.

والتعليل بالاول والثاني جائز اتفاقا. أما التعليل بالثالث والرابع فجائز في الاصح. ومنه قولهم بجواز قصر الصلاة للمسافر المترفه الذي لا يجد مشقة في سفره.

فان كان فائتا قطعا فقالت الحنفية يُعتبَر والاصح لا يعتبر. سواء مالا تَعَبُّدَ فيه كلحوق نسب المشرقي بالمغربية، وما فيه تعبد كاستبراء جاريةٍ اشتراها بائعُها في المجلس.

فان كان المقصود من تشريع الحكم فائتاً قطعًا فهل يعتبر المقصود منه فيثبت الحكم المترتب عليه أم لا يعتبر فلا يثبت، فيه خلاف: قالت الحنفية: نعم يعتبر ويثبت الحكم. والاصح أنه لا يُعتبر، سواء في ذلك ما لا تعبد فيه كما اذا تزوج مشرقي بمغربية وقد عُلِم قطعا عدم التقائهما، فاذا ولدت ولداً، فعند الحنفية يُلحق نسبه بزوج المرأة. وعند الجمهور لا يلحق به. وما فيه تعبد كما اذا باع رجل جاريته لشخص واشتراها منه في نفس المجلس وقبل أن يتصل بها أحد يقينا، فعند الحنفية وغيرهم يجب استبراء الجارية، لكن هذا عند الحنفية يحصل تقديراً، وعند الجمهور تعبداً.

والمناسب ضروري فحاجي فتحسيني. والضروري كحفظ الدين فالنفس فالعقل فالنسب فالمال والعِرْض. ويُلحَقُ به مكمله كحد قليل المسكر.

المناسب من حيث المقاصد التي تُشرع لها الاحكام ضروري وغير ضروري . والضروري أعلى المراتب . وهو حفظ الدين يليه حفظ النفس يليه حفظ العقل يليه حفظ النسب يليه حفظ المال والعرض وهذه قد روعيت في كل ملة .

وشُرِعَ لحفظ الدين قتل الكفار والداعين الى البدع الضالة ، وشرع لحفظ النفس القصاص ، وشرع لحفظ العقل حدُّ المسكر وشرع لحفظ النسب حدُّ الزنا ، وشرع لحفظ المال حدُّ السرقة واضاف المصنف حفظ العرض الذي شرع لاجله حد القذف والمعروف ان الضروريات خمسة

ويلحق بالضروري مكمله كالحد على شرب قليل المسكر ، لانه يجر الى كثيره ، فيكون فيه فوات حفظ العقل الضروري . أما المناسب غير الضروري فيأتي بعد هذا .

والحاجي كالبيع فالاجارة . وقد يكون ضروريًا كالاجارة لتربية الطفل . ومكمله كخيار البيع ،

أما غير الضروري فمنه الحاجي ، وهو ما يُحتاج اليه ، لكن لا تصل الحاجة الى حد الضرورة ، كالبيع فالاجارة المشروعين للملك والانتفاع . وكذلك المعاملات الاخرى المشابهة من حيث الحاجة كالقراض والرهن .

وقد يكون الحاجي ضروريًا فيكون واجبًا كما في الاجارة لتربية طفل لا أم له ترضعه ، ففي هذه الاجارة حفظ نفس الطفل .

ويلحق بالحاجي مكمله كخيار البيع المشروع للتروّي والسلامة

من الغبن

والتحسيني غير معارض القواعد، كسلب العبد أهلية الشهادة. والمعارض كالكتابة.

ومن غير الضروري التحسيني، وهو ما استحسن عادة من غير احتياج اليه. وهو قسمان: أحدهما معارض للقواعد، وثانيهما غير معارض لها. فالمعارض كمكاتبة الرقيق، فانها غير محتاج اليها لكنها مستحسنة في العادة، اذ يتوسل بها الى فك الرقاب فهي جائزة مع أنها مخالفة للقواعد التي تمنع بيع الشخص بعض ماله ببعض آخر منه.
وغير المعارض كسلب العبد أهلية الشهادة، فان هذا السلب غير محتاج. ولو ثبتت أهلية العبد للشهادة لم يضر، لكنه استحسن عادة عدم قبول شهادته لنقصه عن هذا المنصب.

ثم المناسب ان اعتبر بنص أو اجماع عين الوصف في عين الحكم فالمؤثر. وان لم يعتبر بهما، بل بترتيب الحكم على وفقه، ولو باعتبار جنسه في جنسه فالملائم. وان لم يعتبر فان دل الدليل على الغائه فلا يعلل به، والا فالمرسل. وقد قبله مالك مطلقاً. وكاد امام الحرمين يوافقه مع مناداته عليه بالنكير.
ورده الاكثر مطلقاً. وقوم في العبادات.

الوصف المناسب من حيث اعتباره وجوداً وعدماً أقسام هي :

١- المؤثر وهو ما اعتبر الشارع - بنص أو اجماع - عين الوصف في عين الحكم. سمي بالمؤثر لظهور تأثيره بما اعتبر به من النص أو الاجماع.

مثال ما اعتبر بنص تعليل نقض الوضوء بمس الذكر، فانه مستفاد من حديث الترمذي وغيره: من مس ذكره فليتوضأ.

ومثال ما اعتبر باجماع تعليل ولاية المال على الصغير بالصغر، فانه مجمع عليه.

٢- الملائم، وهو ما لم يعتبر بنص أو اجماع، بل بسبب ترتيب الحكم على وفقه وذلك بثبوته معه. سمي بالملائم لملاءمته للحكم بالمجيء على وفقه. وهذا يشمل ثلاث صور هي :

الاولى - ما اعتبر عينُ الوصف في جنس الحكم، مثل ثبوت ولاية النكاح بالصغر كما ثبتت به ولاية المال. فالوصف بالصغر واحد، والحكم بالولاية جنس يشمل ولاية المال وولاية النكاح.

الثانية: ما اعتبر جنس الوصف في عين الحكم، مثل جواز جمع الصلاة في المطر قياساً على جوازها في السفر، بجامع الحرج. فالوصف وهو الحرج جنس يشمل الحرج بالسفر والحرج بالمطر، والحكم الجمع وهو واحد.

الثالثة - ما اعتبر جنسُ الوصف في جنس الحكم، مثل تعليل القصاص في القتل بمثقل بأنه قتل عمد عدوان. فالقتل جنس يشمل القتل بمحدد والقتل بمثقل، وكذلك القصاص.

٣- ما لم يعتبر بنص أو اجماع ولا بترتيب الحكم على وفقه، فهذا ان دل الدليل على الغائه فلا يعلل به حكم، كما لو واقع ملك أو نحوه في نهار رمضان فان الكفارة تجب عليه كما تجب على غيره بنص الترتيب. وقد أفتى بعضهم بأن على الملك ونحوه ممن يسهل عليهم العتق أن يصوم شهرين متتابعين ليمتنع عن فعله،

فهذا المناسب لم يعتبره الشارع ولم يدل عليه نص ولا إجماع فيلغى.

٤ - المرسل - وهو مالم يعتبر بنص أو إجماع ولا بترتيب الحكم على وفقه، ولكن لم يدل الدليل على الغائه. كى هذا بالمرسل أو المصالح المرسلة، لارساله أى اطلاقه عما يدل على الاعتبار أو الالغاء.

وقبله الامام مالك مطلقا، رعاية للمصلحة. ويقول المصنف ان امام الحرمين كاد يوافق الامام مالك فى ذلك مع أنه شدد النكير على الاخذ بالمرسل المذكور.

والواقع أن امام الحرمين اشترط لقبوله أن تكون المصلحة مشبهة لما علم أن الشارع اعتبره.

وقد ردّ المرسل أكثر العلماء. ورده بعضهم فى العبادات فقط بخلاف المعاملات. لان العبادات لا نظر فيها للمصلحة.

وليس منه مصلحة ضرورية كلية قطعية، لانها مما دلّ الدليل على اعتبارها. فهى حق قطعا. واشترط الغزالى للقطع بالقول به، لا لاصل القول به. قال: والظن القريب من القطع قطع.

ليس من قبيل المرسل المصلحة الضرورية الكلية القطعية، لان المرسل ما لم يدل الدليل على اعتباره ولا على الغائه. أما هذه فقد دلّ الدليل على اعتبارها. وهى فى المثال الآتى حفظ الكل أهم من حفظ البعض.

وهناك ثلاثة قيود أولها أن تكون المصلحة ضرورية لا حاجية ولا تحسينية. وثانيها أن تكون كلية لا جزئية وثالثها أن تكون قطعية لا ظنية. وقد اشترط الامام الغزالى تلك الامور للقطع بالعمل بالمرسل أو المصالح المرسلة، لا لقبول أصل القول بها. وقال: ان الظن القريب من القطع كالقطع فى ذلك.

مثاله: ما اذا تترّس الكفار بمسلمين فانه يحل لنا رَمْيُ الكفار ولو حصل منه قتل المسلمين اذا قطعنا أو ظننا ظنا قريبا من القطع أننا ان لم نرمهم استأصلونا. فان لم يكن الامر كذلك لم يحل لنا رميهم. وهذا رميهم ، لان فتح القلعة ليس ضروريا فوريا الى تلك الدرجة. ولأن المحذور من استئصالنا من قبل الكفار غير مقطوع به ، وغير مظنون ظنا قريبا من القطع.

وهذا في تترس الكفار بمسلمين في [illegible] قلعة [illegible] لنا ٢١

مسألة :

المناسبة تنخرم بمفسدةٍ تلزم راجحةٍ أو مساويةٍ ، خلافا للامام.

القول المختار: أن المناسبة تبطل اذا انخرمت ، كأن يثبت الحكم لمناسب مصلحي على وجه يلزم منه حصول مفسدة مساوية للمصلحة أو راجحة عليها ، اذ لا مصلحة مع مفسدة تساويها أو تزيد عليها. وقال الامام الرازي: تبقى المناسبة ولكن لا يثبت الحكم لوجود المانع المذكور.

السادس: الشَّبَهُ ، منزلة بين المناسب والطرد. وقال القاضي: هو المناسب بالتبع ، ولا يصار اليه مع امكان قياس العلة اجماعا. فان تعذرت فقال الشافعي: حجة وقال الصيرفي والشيرازي: مردود.

السادس من مسالك العلة (الشَّبَه) وهو منزلة بين الطرد والمناسب ، فانه يشبه الطرد من حيث عدم مناسبته بالذات ، ويشبه المناسب من حيث التفات الشارع اليه في الجملة ، كالذكورة والانوثة في بعض الاحكام كالشهادة والارث. وعدم

التفاته اليه فى العتق للكفارة مثلا. وسيأتى مسلك الطرد.

وقال القاضى الباقلانى: هو المناسب بالتبع كالطهارة لاشتراط النية، فانها انما تناسبها بواسطة أنها عبادة. بخلاف المناسب بالذات كالاسكار للخمر.

وقد كثرت الاقوال فى تعريف الشبه، وتوضيح كونه منزلة بين منزلتين. ومن ذلك قول بعضهم: هو الذي لاتثبت مناسبته الا بدليل منفصل. وقول بعضهم: هو ما يوهم مناسبةً.

واذا أمكن فى مسألة من المسائل قياس العلة (أى المشتمل على المناسب بالذات) فلا يصار الى قياس الشبه اجماعا.

أما اذا تعذرت العلة ولا يوجد غير قياس الشبه فقال الامام الشافعى يصار اليه. وهو حينئذ حجة نظراً الى شبهه بالمناسب.

وقال أبو بكر الصيرفى وأبو اسحاق الشيرازى: هو مردود، نظرا الى شبهه بالطرد.

ولا يخفى أنه يلزم على قولهما تعطل الحكم حينئذ، اذ المفروض عدم امكان غير قياس الشبه. فالأولى ما قاله الامام الشافعى رحمه الله تعالى.

وأعلاه قياس غلبة الاشباه فى الحكم والصفة، ثم القياس الصورى. وقال الامام: المعتبر حصول المشابهة لعلة الحكم أو مستلزمها.

وأعلى قياسات الشبه (على القول بحجيته) قياس غلبة الاشباه فى الحكم والصفة، وهو ما اذا كان فرع مردداً بين أصلين فيلحق بالغالب شبهه به فى الحكم والصفة. ومثلوا لهذا بالحاق العبد بالمال فى الحكم والصفة، لان شبهه بالمال أكثر من شبهه بالحر فيهما، فالفرع العبد والاصلان المال والحر.

والعبد يشبه المال في وصفه من تفاوت قيمته بحسب تفاوت أوصافه، وفي حكمه من جواز البيع وغيره. ويشبه الحر بكونه انسانا، وفي حكمه بوجوب نحو الصلاة عليه.

يلي ذلك القياس الصوري كقياس الخيل على البغال والحمير في عدم وجوب الزكاة فيها، للشبه الصوري.

وقال الامام الرازي: المعتبر حصول المشابهة بين الشيئين لعلة الحكم أو ما يستلزمها، سواء كانت المشابهة في الصورة أم في الحكم. فتكون الصورة أو الحكم هي العلة والمشابهة فيهما.

السابع: الدَّوَرَان، وهو أن يوجد الحكمُ عند وجود وصف وينعدم عند عدمه. وقيل: لا يفيد. وقيل: قطعي. والمختار وفاقا للاكثر: ظني.

السابع من مسالك العلة: (الدَّوَرَان) وسماه بعضهم بالطرد والعكس. وهو أن يوجد الحكم عند وجود وصف وينعدم عند عدمه. فيكون طردا وعكسا. بخلاف الطرد الذي سيأتي بعده، فانه طرد لا عكس له. وفي افادة الدوران العلية أقوال:

١- الاول المختار عند ابن الحاجب أنه لا يفيد العلية لا قطعا ولا ظنا، لجواز أن يكون الوصف الدائر ملازما للعلية لا نفسها، كالرائحة المخصوصة للخمر، فانها معدومة قبل التخمر ومعدومة بعد التخلل، وموجودة ملازمة اذا تخمر، مع انها ليست علة لتحريمه اتفاقا.

٢- قال بعضهم يفيد العلية قطعا. وهذا قول لا دليل عليه.

٣- القول الذي اختاره المصنف وفاقا للاكثرين انه يفيد العلية ظنا لا قطعا. لقيام الاحتمال المذكور في القول الاول.

ولا يلزم المستدلَّ بيانُ نفيِ ما هو أولى منه . فان أبدى المعترض وصفا آخر تَرَجَّح جانبُ المستدل بالتعدية . وان كان متعديا الى الفرع ضَرَّ عند مانع العلتين . أو الى فرعٍ آخر طُلِبَ الترجيح .

ومن استدل بالدوران في شيء لا يلزمه أن يثبت ما هو أولى منه . فان أبدى المعترض وصفا آخر قاصرا فالراجح وصف المستدل لتعديةِ الى غير محل الحكم ، كأن يقول المستدل : علة الربا في الذهب هي النقدية ، فيقول المعترض : بل هي كونه ذهبا .

ومعلوم أن العلتين يدور معهما الحكم وجودا وعدما ، لكن علة المستدل هنا متعدية الى غير الذهب كالفضة . بخلاف علة المعترض القاصرة على الذهب ، لذلك تُرَجَّح علة المستدل لتعديها .

وان كان الوصف الذي أبداه المعترض متعديا الى نفس الفرع المتنازع فيه ضرّ ذلك دليلَ المستدل عند من منع جواز علتين ، مثاله أن يقول المستدل : يحرم الربا في التفاح لعلة الطعم ، فيقيس عليه الجوز مثلا . فيقول المعترض : بل العلة في التفاح الوزن فيقيس عليه الجوز . ~~ففي مثل ذلك يطلب الترجيح~~ فكل من العلتين متعدية الى نفس الفرع الذي هو الجوز ، ففي مثل ذلك يطلب الترجيح .

واذا كان وصف المعترض متعديا الى فرع آخر فالترجيح لا بدّ منه أيضا . مثاله أن يقول المستدل : يحرم الربا في البر لعلة الاقتيات ، ويقيس عليه الشعير مثلا . ويقول المعترض : بل العلة في البر هي الطعم ، ويقيس عليه التفاح . فعلة المستدل تتعدى الى فرع ، وعلة المعترض الى فرع آخر . فيكون الاختلاف في حكم الشعير والتفاح لذلك يطلب الترجيح .

الثامن: الطردُ، وهو مقارنةُ الحكم للوصف. والأكثر على ردّه. قال علماؤنا: قياسُ المعنى مناسبٌ، والشَّبه تقريبٌ، والطرد تحكّمٌ. وقيل: ان قارنه فيما عدا صورة النزاع أفاد. وعليه الإمام وكثير. وقيل: تكفي المقارنة في صورة. وقال الكرخي: يفيد المناظر دون الناظر.

الثامن من مسالك العلة: (الطَّرْدُ)، وهو مقارنة الحكم لوصف من غير مناسبة بينهما. ومثلوا له بما لو قال قائل في كون الخل غير مطهر للنجاسة: هو مائع لا تبنى القنطرة على جنسه، فلا تُزال به النجاسة. فان بناء القنطرة وعدم بنائها لا يناسب ازالة النجاسة.

وفي قبول الطرد وعدم قبوله الاقوال التالية:

١- قول أكثر العلماء هو مردود، لانتفاء المناسبة. قال علماء الشافعية: قياس المعنى مناسب، لاشتماله على المناسب بالذات، وقياس الشَّبَه تقريب، لتقريبه الفرع من الاصل، وقياس الطرد تحكّمٌ، اذ لا مناسبة فيه ولا تقريب.

٢- قال جماعة منهم الامام الرازي: ان كان الحكم مقارنا للوصف في جميع الصور عدا صورة النزاع أفاد العلّية في صورة النزاع أيضا، والا فلا.

٣- قال بعضهم: تكفي المقارنة في صورة واحدة للاعتداد به.

٤- قال الكرخي: الطرد يفيد من ناظر غيره دون الناظر لنفسه، لان الاول في مقام دفع الخصم، والثاني في مقام الاثبات.

التاسع: (تنقيح المناط)، وهو أن يدل ظاهرٌ على التعليل بوصف، فيُحْذَف خصوصُه عن الاعتبار بالاجتهاد، ويناط الحكمُ بالأعمّ. أو تكون له أوصافٌ فيُحذَف بعضها ويناط بالباقي.

التاسع من مسالك العلة (تنقيح المناط) وهو أن يدل ظاهر على التعليل بوصف فيحذف بالاجتهاد خصوصه ويربط الحكم بما يعم ذلك الوصف وغيره. مثاله ما ورد في حديث الصحيحين من مواقعة الاعرابي في نهار رمضان. فان مالكا وأبا حنيفة حذفا خصوص المواقعة وربطا الحكم وهو وجوب الكفارة بالافطار المتعمد، سواء كان بالمواقعة أم بغيرها.

أو تكون له أوصاف في محل الحكم فيحذف المجتهد بعضها ويربط الحكم بالباقي. ففي المسألة المذكورة حذف الشافعي الاوصاف التي لا تناسب الحكم ككون المواقع أعرابيا وكون المرأة زوجته، وربط الحكم بالمواقعة، سواء حصلت من أعرابي أم من غيره، وسواء كانت المرأة زوجته أم غيرها.

أما تحقيق المناط فاثبات العلة في آحاد صورها، كتحقيق أن النباش سارق. وتخريجه مر.

أما تحقيق المناط فهو اثبات العلة في احدى صورها والمراد اثبات وجود العلة في صورة خفيت فيها. كتحقيق أن النباش سارق وذلك ببيان أنه أخذ المال الغير خفية فهو سرقة فيجب قطع يده. وخالف في ذلك أبو حنيفة.

أما تخريج المناط فقد مر الكلام عنه في بحث المناسبة.

العاشر (الغاء الفارق) كالحاق الأمة بالعبد في السراية. وهو والدوران والطرد ترجع الى ضرب شبه، اذ تحصل الظن في الجملة، ولا تعين جهة المصلحة.

العاشر من مسالك العلة (الغاء الفارق) ببيان عدم تأثيره، فيثبت الحكم لما اشتركا فيه. كالغاء الفارق بين الامة والعبد في سراية العتق الثابتة بحديث الصحيحين: (من أعتق شركاً له في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قُوِّمَ عليه قيمة عدل فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد، والا فقد عتق عليه ما أعتق).

ولما كان الفارق بين العبد والامة، أي الذكورة والانوثة مما لا تأثير لها في منع السراية ألحقت الامة في ذلك.

والغاء الفارق والدوران والطرد كلها ترجع الى نوع مشابهة للعلة الحقيقية، وليست عللا حقيقية ولكن يحصل بها غلبة الظن في بعض الاحوال. كذلك هي لا تعيّن جهة المصلحة من تشريع الحكم، فان هذه لا تُدرَك بواحد من الثلاثة المذكورة. بخلاف المناسبة فانها تعيّن جهة المصلحة وتحصّل الظن.

خاتمة

في نفي مسلكين ضعيفين: ليس تأتّي القياس بعلية وصفٍ ولا العجزُ عن افساده دليلُ عليته على الاصح فيهما.

قيل هناك مسلكان للعلة غير ما سبق. وهذان المسلكان ضعيفان فلا يؤخذ بهما على الاصح.

الاول — اذا تأتّى لنا أن نقيس شيئا على شئ بعلية وصفٍ فليس ذلك دليلا على عليّة الوصف المذكور. وقيل: هو دليل على ذلك ما لان القياس

انما هو الحاق فرع بأصل بجامع، وقد حصل . والجواب أن المقصود بالجامع الوارد فى حد القياس هو الجامع الذى تُظَنّ صحته، لا الجامع كيفما كان .

الثانى : اذا استدل مستدل على أن هذا الوصف علة لهذا الحكم ، وعجزنا عن افساد كونه علة له فليس عجزنا عن ذلك دليلا على أن العلة هى التى ذكرها المستدل ، وقيل انه دليل عليه ، لان عجز المعارض عن ابطال ذلك دليل على صحته فى نفس الامر . والجواب أن هذا القول لو صح لاقتضى أن تكون كل صورة عجزنا عن ابطالها صحيحة وهذا بعيد .

القوادح

منها تخلّفُ الحكم عن العلة، وفاقاً للشافعي، وسمّاه (النقض). وقالت الحنفية: لا يقدح، وسموه (تخصيص العلة). وقيل: لا، في المستنبطة. وقيل: عكسه. وقيل: يقدح إلا أن يكون لمانع أو فقدِ شرطٍ، وعليه أكثر فقهائنا. وقيل: يقدح إلا أن يَرِدَ على جميع المذاهب كالعرايا، وعليه الإمامُ. وقيل: يقدح في الحاظرة. وقيل: في المنصوصة إلا بظاهر عام، والمستنبطة إلا لمانع أو فقد شرط. وقال الآمدي: إن كان التخلفُ لمانعٍ أو فقدِ شرطٍ أو في معرضِ الاستثناء أو كانت منصوصةً بما لا يقبل التأويلَ لم يقدح.

هذا بحث القوادح في الدليل من حيث العلة وغيرها. من ذلك تخلُّفُ الحكم عن العلة، بأن توجد العلة في صورة ولا يوجد الحكم كما لو قيل: علة الربا في البر هي الطعم. فيقال وُجِدَ الطعم في الرمان مع أنه غير ربوي. وفي كون التخلف قادحاً أقوال:

١- اختار المصنف قولَ الإمام الشافعي بأن ذلك قادح في العلية. وسماه الشافعي (النقض).

٢- قول الحنفية انه غير قادح وسموه (تخصيص العلة) أي أن العلة ثابتة في غير صورة التخلف. ففي المثال المذكور يقال: العلة الطعم إلا في الرمان.

٣- قيل هو قادح في العلة اذا كانت منصوصة لا مستنبطة، لان دليل المنصوصة هو النص الشامل لجميع الصور. فانتفاء الحكم في صورة يوقفه عن العمل به حتى يوجد مرجح، أما المستنبط

فليس التخلف فيها قادحا، لان دليلها اقتران الحكم بها، فاذا تخلف في صورة دل على عدم العلية في تلك الصورة فقط.

والجواب عن هذا بأن عدم اقتران الحكم فيها يدل على عدم العلية في جميع الصور فهو كدليل المنصوصة في الشمول فلا فرق بينهما.

٤- قال بعضهم هو قادح في المستنبطة دون المنصوصة لان الشارع له أن يطلق العامَّ ويريد به الخاص، بخلاف غير الشارع فانه ليس له اذا نُقِضَ قولُه أن يقول أردت غير هذا.

٥- قول البعض هو قادح في المنصوصة والمستنبطة الا اذا كان التخلف لوجود مانع أو فقد شرط من شروط الحكم؛ مثال التخلف لوجود مانع تخلُّفُ القصاص عن القتل العمد العدوان في صورة قتل الاب ابنه. فالتخلف فيه انما هو لمانع الابوة. ومثال التخلف لفقد شرط تخلُّفُ وجوبِ الزكاة عن علته التي هي ملك النصاب اذا لم يتم الحول الذي هو شرط لوجوب الزكاة. وعلى هذا القول أكثر الفقهاء من الشافعية.

٦- قول بعضهم، ومنهم الامام الرازي: هو قادح الا اذا جاء التخلفُ في صورة وهو مخالف لجميع المذاهب كما في (العرايا). وهي بيع الرطب والعنب بالتمر والزبيب، فان ذلك وارد على كل قول من الاقوال في علة الربا من الطعم والقوت والكيل فالتخلف في هذه الصورة لا يقدح.

وقال بعض المحققين: العرايا رخصة بالاجماع، والرخصة ما شُرِعَ لعذر مع قيام المانع، فلا تمنع العلية في غيرها.

٧- قول آخرين: هو قادح في العلة الحاظرة دون المبيحة، لان الحظر على خلاف الاصل، فتقدح فيه الاباحة. أما المبيحة

فانها أصل، لقولهم الاصل فى الأشياء الاباحة، فتغيرها عارض، فلا يعتد به. مثال الحاظرة أن يقال: يحرم الربا فى البر لكونه مكيلا. فيقال: هذا منقوض بالجبس فانه مكيل وليس بربوى. ومثال المبيحة أن يقال: لا ربا فى التفاح لانه موزون. فيقال: هذا منقوض بالتمر فانه موزون وهو ربوى اتفاقا.

٨- قول البعض: هو قادح فى العلة المنصوصة اذا ثبتت بنص قاطع أو اجماع. أما اذا ثبتت بظاهر عام فان التخلف غير قادح حينئذ، لان هذا قابل للتخصيص بخلاف القاطع.

٩- قال الآمدى: لا يقدح التخلف اذا كان لمانع أو فقد شرط أو كان فى معرض الاستثناء كالعرايا، أو كانت منصوصة بما لا يقبل التأويل، كما لو قيل: يحرم الربا فى كل مطعوم.

والخلاف معنوى لا لفظى، خلافا لابن الحاجب. ومن فروعه: التعليل بعلتين والانقطاع وانخرام المناسبة بمفسدة وغيرها.

الخلاف فى كون التخلف المذكور قادحا أو غير قادح خلاف معنوى، خلافاً لابن الحاجب حيث قال انه لفظى. وقال هو راجع الى أن العلة ان فُسّرت بالأمر الذى يلزم من وجوده وجود الحكم كان التخلف قادحا. وان فسرت بالباعث أو المعرّف فالتخلف غير قادح. وعليه يكون الخلاف لفظيا.

والمصنف يرى أن الخلاف معنوى ينبنى عليه فروع منها:

١- ان التعليل بعلتين ممتنع على القول بأن التخلف قادح. والا فلا يمتنع. قال الشارح المحلى: هذا نشأ عن سهو، فانه انما يتأتّى فى تخلف العلة عن الحكم، والكلام فى عكسه.

٢- ان المستدل ينقطع ان قلنا ان التخلف قادح، لبطلان دليله بالقدح فيه. وان لم نقل ~~بالقدح فيه فلا ينقطع~~ بانه قادح فالمستدل لا ينقطع، لبقاء دليله، لعدم القدح فيه.

٣- انخرام المناسبة بين الوصف والحكم بمفسدة، ان قلنا بأن التخلف قادح. وعدم انخرامه ان لم نقل بذلك. ويكون التخلف حينئذ لوجود مانع.

وينبني على كون الخلاف معنويا أمور أخرى غير ما تقدم، كتخصيص العلة ان قدح التخلف وعدمه ان لم يقدح.

> وجوابه منع وجود العلة، أو انتفاء الحكم ان لم يكن انتفاؤه مذهب المستدل. وعند من يرى الموانع بيانها.

سبق أن مثلنا لتخلف الحكم عن العلة بما لو قيل علة الربا في البر هي الطعم. فيقدح المعترض بأن الطعم موجود في الرمان وهو غير ربوي اتفاقا. فالجواب اما أن يثبت المستدل أن الطعم غير موجود في الرمان. أو يثبت أن الرمان ربوي. أي ان العلة غير موجودة أو أن الحكم ثابت.

هذا اذا لم يكن مذهب المستدل عدم ربوية الرمان، لانه اذا كان مذهبه ذلك لم يتأت له اثبات ربويته كما هو واضح.

أما من يرى الموانع غير قادحة، كأن يرى أن التخلف غير قادح اذا كان لمانع فجوابه ببيانه أو بيان واحد منها على الاقل.

> وليس للمعترض الاستدلال على وجود العلة عند الاكثر، للانتقال. وقال الآمدي: ما لم يكن دليل أولى بالقدح.

اذا قال المستدل ان العلة غير موجودة فى صورة التخلف ،
كأن يقول فى المثال السابق : الطعم غير موجود فى الرمان ، فليس
للمعترض أن يورد دليلا على وجوده فى الرمان ، لان ذلك
يؤدى الى انتقال المعترض من مقام الاعتراض الى مقام الاستدلال ،
وهذا غير جائز عند اكثر النظّار .
وقال الآمدى : للمعترض ذلك ، الا اذا كان عنده دليل آخر
أولى بالقدح من الاعتراض بالتخلف ، كأن يقول فيما تقدم : نص
الحديث على أن علة الربا هى الطعم مثلا .

ولو دَلَّ على وجودها بموجود فى محل النقض ثم منعَ وجودها
فقال : ينتقض دليلُك . فالصواب أنه لا يُسْمَع ، لانتقاله من نقض
العلة الى نقض دليلها . وليس له الاستدلالُ على تخلف الحكم .
وثالثها ان لم يكن دليلٌ أولى .

ولو استدل المستدل على وجود العلة (فيما علله بها) بدليل
موجود فى صورة النقض ، ثم منع (أى المستدل) وجودَها فى
تلك الصورة . فقال له المعترض : ينتقض دليلك على وجود العلة ،
لان هذا الدليل قد وُجد فى محل النقض دونها . فالصواب أنه لا يُسمع
قول المعترض ، لانه بذلك ينتقل من نقض العلة الى نقض دليلها .
والانتقال ممنوع عندهم .
وقال ابن الحاجب : فى القول بعدم السماع نظرٌ ، لان القدح
فى الدليل قدح فى المدلول . فلا يكون الانتقال ممتنعا .
مثال ذلك أن يُثبت المستدل كونَ البر مطعوما بدليل هو كونه
يدار بالفم ويمضغ مثلا ، فيكون ربويا . فيقول المعترض : ماذكرت

من علية الطعم ينتقض بالتفاح ، فانه مطعوم وليس ربويا. فيقول المستدل: لا أسلّمُ أنّ التفاح مطعوم ، فيقول المعترض: ماذكرت من الدليل على مطعومية البر موجود فى التفاح ، فانه يدار بالفم الخ. وعليه ينتقض دليلك.

واذا ادعّى المعترض أن الحكم متخلف عن العلة التى ذكرها المستدل ، فليس له الاستدلال على تخلفه عنها ، ولو بعد أن يمنع المستدل ذلك التخلف ، لان استدلال المعترض على ذلك ينقله من الاعتراض الى الاستدلال مما يؤدى الى انتشار الكلام ، وهذا ممنوع عند النظار.

وقيل له ذلك الا اذا كان عنده دليل أولى بالقدح من التخلف.

ويجب الاحترازُ منه على المناظر مطلقا ، وعلى الناظر الا فيما اشتهر من المستثنيات فصار كالمذكور. وقيل: يجب مطلقا. وقيل: الا فى المستثنيات مطلقا.

هل يجب على المستدل أن يذكر فى صلب الاستدلال ما يحترز به عن التخلف ، بان يذكر قيداً يخرجه ، أولا يجب ذلك. فيه أقوال:

١- يجب الاحتراز على المناظر سواء كان من المستثنيات أم من غيرها. وعلى الناظر لنفسه الا فيما اشتهر من المستثنيات كمسألة العرايا ، لان هذه باشتهارها صارت كأنها مذكورة ، فلا حاجة الى الاحتراز منها.

٢- يجب الاحتراز على المناظر والناظر مطلقا ، أى فيما استثنى وغيره. وليس المشهورة كالمذكورة فيجب الاحتراز عنها كغير المشهورة.

٣- يجب الاحتراز على المناظر والناظر إلا في المستثنيات سواء كانت مشهورة أم لا، للعلم بأن المستثنيات غير مرادة.

٤- لم يذكر المصنف قولا رابعا مشهورا، وهو الذي اختاره ابن الحاجب بأنه لا يجب الاحتراز مطلقا. واستدل على ذلك بأن المطلوب من المستدل بيان دليل العلية، وليس من ذلك بيان نفي المعارض بالاحتراز.

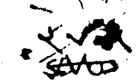
ودعوى صورة معيّنة أو مبهمة ينتقض أو نفيها بالإثبات أو النفي العامين أو بالعكس.

ودعوى ثبوت صورة معيّنة مثل زيد كاتب، أو ثبوت صورة مبهمة مثل انسان ما كاتب ينتقض ذلك بالنفي العام، فيقال: لا شيء من الانسان بكاتب، لأن المقرر في علم المنطق أن نقيض الموجبة الجزئية هو السالبة الكلية.

أما دعوى نفي صورة معينة مثل زيد ليس بكاتب، أو نفي صورة مبهمة مثل انسان ما ليس بكاتب فالنقض فيها بالاثبات العام، فيقال: كل انسان كاتب، لأن نقيض السالبة الجزئية هو الموجبة الكلية كما هو مقرر في المنطق أيضا.

وكذلك العكس، فدعوى الاثبات العام مثل كل انسان كاتب ينتقض بنفي صورة معينة أو مبهمة. ودعوى النفي العام ينتقض باثبات صورة معينة أو مبهمة.

ومنها الكسر، قادح على الصحيح، لأنه نقض المعنى، وهو اسقاط وصف من العلة، اما مع ابداله كما يقال في الخوف:



صلاة يجب قضاؤها فيجب أداؤها كالأمن . فيعترض بأن
خصوص الصلاة ملغيّ ، فليبدل بالعبادة . ثم ينقض بصوم الحائض .
أو لا يبدل فلا يبقى الا : يجب قضاؤها ، وليس كل ما يجب قضاؤه
يؤدى . دليله الحائض .

ومن القوادح (الكسر) ، فانه قادح على الصحيح ، لانه نقض
المعنى المعلَّل به بالغاء بعضه . وقيل : ليس بقدح .

وعرّف المصنف الكسر بأنه اسقاط وصف من العلة ببيان
أنه ملغيّ ، لوجود الحكم مع انتفاء ذلك الوصف . وعرّفه
بعضهم بأنه عدم تأثير أحد جزئي العلة ، ثم نقض الجزء الآخر
واسقاط ذلك الوصف إما مع ابداله بوصف آخر ، أو مع عدم
ابداله . مثاله مع الابدال أن يقال في اثبات وجوب أداء
الصلاة في حالة الخوف : هي صلاة يجب قضاؤها اذا فاتت
فيجب اداؤها في الوقت ، فهي كالصلاة في حالة الأمن . والكسر
في هذا أن يقول المعترض ان خصوص الصلاة في ذلك ملغى ،
اذ يجب ما تقدم في الحج أيضا ، فليبدل خصوص الصلاة بما
يعمها وغيرها فيقال : عبادة يجب قضاؤها ، فيجب أداؤها
في الوقت . فينقض المعترض ذلك بصوم الحائض فانه عبادة
يجب قضاؤها ولا يجب أداؤها اتفاقا .

ومثاله مع عدم الابدال الغاء خصوص الصلاة فيما تقدم
من غير ابدال فالباقي من العلة : (يجب قضاؤها) ، فيتجه
الاعتراض بأنه ليس كل ما يجب قضاؤه يجب أداؤه ، فان
الحائض يجب عليها قضاء الصوم ولا يجب عليها أداؤه اتفاقا .

ومنها العكس ، وهو انتفاءُ الحكمِ لانتفاء العلة . فان ثبت مقابلُه فأبلغ . وشاهدُه قوله صلى الله عليه وسلم : أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وِزْرٌ ؟ فكذلك اذا وضعها في الحلال كان له أجر . في جواب : أيأتي أحدنا شهوته وله فيها أجر ؟ وتخلّفُه قادح عند مانع علتين . ونعني بانتفائه انتفاءَ العلم أو الظن ، اذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول .

ومن القوادح (العكس) ، وهو انتفاء الحكم بسبب انتفاء العلة . والواقع في الحقيقة أن القادح هو تخلف العكس كما سيذكر المصنف . أما العكس فدليل على صحة العلية ، فكما نقول ثبوت الحكم لثبوت العلة ، نقول انتفاء الحكم لانتفاء العلة . فاذا تخلف هذا كان قادحا في صحة العلية عند من منع التعليل بعلتين . أما من جوز ذلك فليس تخلف العكس قادحا ، اذ يجوز أن يكون ثبوت الحكم لعلة أخرى .

والعكس قد يكون في بعض الصور قادحا بأن يثبت الحكم مع انتفاء العلة في صورة ، وقد يكون في جميع الصور ، وهو أبلغ ، ويسمى بالطرد ، أي كلما ثبت الحكم ثبتت العلة وكلما انتفى انتفت .

والشاهد على صحة الاستدلال بانتفاء العلة على انتفاء الحكم ما ورد في صحيح مسلم ✽ وهو قول بعض الصحابة للنبي صلى الله عليه وسلم : أيأتي أحدنا شهوته وله فيها أجر ؟ فقال : أرأيتم لو وضعها في حرام ، أكان عليه وزر ؟ قالوا : نعم قال : فكذلك اذا وضعها في الحلال كان له أجر ، فيستنتج

من ثبوت الحكم في الحرام الانتفاء في الحلال. وهذا يسمى (قياس العكس).. وسيأتي.

والمقصود بالانتفاء انتفاء العلم أو الظن به، لا الانتفاء في واقع الامر؛ اذ لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول.

ومنها: عدمُ التأثير، أي ان الوصف لا مناسبةَ فيه. ومن ثَمَّ اختصَّ بقياس المعنى وبالمستنبطة المختلف فيها.

ومن القوادح في العلة (عدم التأثير)، وفسره المصنف بكون الوصف لا مناسبة فيه للحكم. ومن أجل نفي المناسبة فيه اختص القدح به بقياس المعنى، لاشتماله على المناسب دون غيره كقياس الشَبَه. وبالعلة المستنبطة المختلف فيها، دون المنصوصة ودون المستنبطة المتفق عليها فلا يتأتى القول بعدم التأثير في هاتين، إذ لا بد من وجود المناسبة فيها.

وهو أربعة: في الوصف بكونه طرديا. وفي الاصل مثل: بيع غيرُ مرئيٍّ فلا يصح كالطير في الهواء. فيقول: لا أثر لكونه غيرَ مرئيٍّ، فان العجز عن تسليمه كافٍ. وحاصله معارضة في الاصل.

وعدم التأثير أربعة أقسام، لانه اما أن يكون معارضة في الوصف أو في الاصل أو في الحكم أو في الفرع.

(الاول) عدم التأثير في الوصف ببيان أنه طردي فلا يعتبر اتفاقا. مثاله ما لو قيل في صلاة الصبح: لا تقصر فلا يقدّم أذانها على وقتها كالمغرب. فيقال: لا مناسبة بين عدم القصر وعدم تقديم الأذان.

(الثانى) عدم التأثير فى الاصل، بأن يبدى المعترض علة لحكمه، كالوقيل فى عدم صحة بيع الغائب: هو مبيع غير مرئى فلا يصح كبيع الطير فى الهواء. فيقول المعترض: لا أثر لكونه غير مرئى فى الاصل، فان العجز عن تسليمه كاف فى عدم الصحة.
وحاصل ذلك معارضة فى الاصل بابداء غير ما أبداه المستدل.

وفى الحكم، وهو أضربٌ، لأنه إما أن يكون لذكره فائدة، كقولهم فى المرتدين: مشركون أتلفوا مالاً فى دار الحرب فلا ضمان كالحربى. ودار الحرب عندهم طردى فلا فائدة لذكره، اذ من أوجب الضمان أوجبه وان لم يكن فى دار الحرب. وكذا من نفاه.
ويرجع الى الاول، لانه يطالب بتأثير كونه فى دار الحرب.

(الثالث) عدم التأثير فى الحكم وهو على ثلاثة أضرب، لانه اما أن لايكون لذكر الوصف الذى اشتملت عليه العلة فائدة، أو تكون له فائدة. وهذا اما أن تكون الفائدة ضرورية أو غير ضرورية.
١- ما لا يكون لذكر الوصف فائدة فيه كقول الحنفية فى عدم تضمين المرتدين الذين أتلفوا شيئا من أموالنا فى دار الحرب: هم مشركون أتلفوا مالاً فى دار الحرب فلا ضمان عليهم، كما لا يضمن الحربى اذا أتلف مالاً لنا.
ودار الحرب لا يؤثر فهو طردى فلا فائدة من ذكره، لان الشافعية الذين أوجبوا الضمان فى ذلك أوجبوه سواء كان الاتلاف فى دار الحرب أم فى دار الاسلام. وكذلك الحنفية الذين نفوا الضمان فيه، فانهم نفوه وان كان الاتلاف فى دار الاسلام.
ويرجع الاعتراض فى ذلك الى القسم الاول، لان المعترض يطالب المستدل ببيان تأثير كون الاتلاف فى دار الحرب.

أو يكون له فائدة ضرورية كقول مُعتبِر العدد فى الاستجمار بالاحجار: عبادة متعلقة بالاحجار لم يتقدمها معصية فاعتُبر فيها العددُ كالجمار. فقوله لم يتقدمها معصية عديم التأثير فى الاصل والفرع، لكنه مضطر الى ذكره لئلا ينتقض بالرجم.

ب- ما تكون له فائدة ضرورية كقول من يعتد بالعدد فى أحجار الاستنجاء: عبادة متعلقة بالاحجار لم يتقدمها معصية فيجب الالتزام فيها بالعدد. فالتعليل بكونها عبادة متعلقة بالاحجار مع زيادة قيد عدم تقدم معصية. فهذه الزيادة عديمة التأثير لكنه ذكرها لئلا ينتقض برجم الزانى فانه متعلق بالاحجار ولم يعتبروا فيه عدداً. بخلاف رمى الجمار فى الحج.

أو غير ضرورية، فان لم تُغتفر الضرورية لم تُغتفر، والا فتردُّد مثاله: الجمعة صلاة مفروضة فلم تفتقر الى اذن الامام كالظهر فان (مفروضة) حشو، اذ لو حذف لم ينتقض بشئ، لكنه ذكر لتقريب الفرع من الاصل، بتقوية الشبه بينهما، اذ الفرض بالفرض أشبه.

٢- ما تكون له فائدة لكنها غير ضرورية. وسبق أن الضرورية يصح الاعتراض على الوصف الذى اشتملت عليه العلة، وان كان ذكره ضروريا فلذلك لا يغتفر، واذا كانت الضرورية كذلك كانت غير الضرورية أولى بأن لا تغتفر. واذا اغتفرت الضرورية فغير الضرورية محل تردد، قيل تغتفر وقيل لا.

مثال غير الضرورية أى فى اقامة صلاة الجمعة على اقامة

صلاة الظهر : الجمعة صلاة مفروضة فاقامتها لا تفتقر الى اذن الامام كاقامة فرض الظهر. فذكر (مفروضة) في التعليل حشو، ولو حذف لم ينتقض بشئ كما ينتقض في الضرورية، لكن المستدل ذكره لتقريب الفرع من الاصل، أى لتقريب المشابهة بين صلاة الجمعة وصلاة الظهر، اذ الفرض بالفرض أشبه.

الرابع في الفرع مثل: زَوَّجَتْ نفسها بغير كُفْءٍ فلا يصح كما لو زُوِّجَتْ. وهو كالثاني، اذ لا أثر للتقييد بغير الكفء. ويرجع الى المناقشة في الفرض، وهو تخصيص بعضِ صور النزاع بالحِجاج. والاصح جوازه. وثالثها بشرط البناء، أى بناء غيرِ محل الفرض عليه.

القسم الرابع من أقسام عدم التأثير في الفرع، كأن يقال في الاستدلال على صحة تزويج المرأة نفسها : زَوَّجَت نفسها بغير كفء فلا يصح، كما لا يصح لو زوجها وليُّها بغير كفء. فالتقييد بقوله (بغير كفء) لا تأثير له. اذ المطلوب اثبات عدم صحة تزويج المرأة نفسها، سواء كان بكفء أم بغيره. وهذا القيد كالقيد المذكور في القسم الثاني من كون المبيع غير مرئى. الا أن عدم التأثير هنا في الفرع، وهناك أى في مسألة البيع في الاصل.

ويرجع هذا الى المناقشة فيما فُرِضَ أنه محل النزاع، وهو تخصيص بعض صور النزاع بالحِجاج بين الجانبين كما مر في القسم الثاني. فالمدعى هنا عدم صحة تزويج المرأة نفسها مطلقا، والاستدلال على منعه بغير كفء. والاصح جواز الفرض مطلقا، لانه يستفاد منه غرض صحيح، وهو دفع الاعتراض في بعض الصور، حيث لا يساعد الدليل على دفعه في كل الصور. وقيل: لا يجوز مطلقا. وثالث الاقوال

يجوز بشرط بناء غير محل النزاع عليه. كأن يقاس عليه بجامع، أو يقال ثبت الحكم في بعض الصور فليثبت في باقيها، إذ لا قائل بالفرق.

> ومنها القلب، وهو دعوى أنّ ما استدل به في المسألة على ذلك الوجه عليه لا له إن صحّ. ومن ثَمّ أُمكن معه تسليمُ صحته. وقيل: هو تسليم للصحة مطلقا. وقيل: إفسادٌ مطلقا. وعلى المختار فهو مقبول معارضةً عند التسليم، قادح عند عدمه. وقيل شاهدُ زورٍ لك وعليك.

ومن القوادح (القلب) وهو دعوى المعترض أن ما استدل به المستدل في المسألة المتنازع عليها ان صح فهو على المستدل وليس له. هذا اذا كان الوجه الذي استدل به المستدل نفس الوجه الذي اعترض به المعترض، لا اذا اختلف الوجهان، كأن يكون الاستدلال بطريق الحقيقة والاعتراض بطريق المجاز مثلا.

ومن أجل أن استدلال المستدل ان صح يكون عليه لا له أمكن مع القلب أن يسلم المعترض بصحة استدلال المستدل..

وقيل: القلب تسليم بصحة ذلك مطلقا، أي سواء صح أم لم يصح.

وقيل: هو افساد لما استدل به المستدل مطلقا، لان المعترض القالب لم يوافق على أن ذلك للمستدل، فكأنه قال للمستدل: استدلالك فاسد. سواء كان فاسدا في الواقع أم لا.

وعلى القول المختار من امكان التسليم مع القلب فهو مقبول معارضةً عند التسليم، قادح عند عدمه. ومعلوم أنّ المعارضة دليل يثبت به خلاف حكم المستدل. والقلب نوع من أنواع المعارضة.

وقيل: القلب كشاهد زور يشهد لك ويشهد عليك، لان القالب لمّا سلّم بالاستدلال وجعله على المستدل كأنه شهد في

شئ واحد بالإثبات ثم بالنفي. وهذا باطل ببطلان شهادة الزور.

وهو قسمان: الأول لتصحيح مذهب المعترض، إما مع ابطال مذهب المستدل صريحا كما يقال في بيع الفضولي: عقد في حق الغير بلا ولاية فلا يصح كالشراء. فيقال: عقد فيصح كالشراء. أو لا مثل: لبث فلا يكون بنفسه قربة كوقوف عرفة. فيقال: فلا يشترط فيه الصوم كعرفة.

القلب قسمان: قسم لتصحيح مذهب المعترض، وقسم لابطال مذهب المستدل. والأول إما مع ابطال مذهب المستدل صراحة أو التزاما. مثال ما كان بصراحة ما لو استدل الشافعي على عدم صحة بيع الفضولي لمال غيره بلا اذنه فقال: عقد في حق الغير بلا ولاية عليه فلا يصح، كما لو اشترى شيئا لغيره، فيقول المعترض الحنفي: هو عقد فيصح كالشراء الذي يصح ولكنه ينعقد له، أي للفضولي، وتلغو تسميته لغيره.
ومثال ما كان بالالتزام أن يقول الحنفي الذي يشترط الصوم للاعتكاف لبث فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة الذي لا يكون قربة إلا مع الإحرام. فيقول المعترض الشافعي: لبث فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة. ففي هذا ابطال لمذهب المستدل الذي لم يصرح به، وهو اشتراط الصوم لصحة الاعتكاف.

الثاني لابطال مذهب المستدل بالصراحة: عضو وضوء فلا يكفي أقلّ ما ينطلق عليه الاسم كالوجه. فيقال: فلا يتقدر غسله بالربع كالوجه. أو بالالتزام: عقدُ معاوضةٍ فيصح مع الجهل بالمعوّض

كالنكاح . فيقال : فلا يشترط خيار الرؤية كالنكاح .

القسم الثاني من قسمي القلب ما كان لإبطال مذهب المستدل صراحة أو التزاما . الأول كأن يقول المستدل (الحنفي) الذي يقول بوجوب مسح ما لا يقل عن ربع الرأس في الوضوء : عضو وضوء فلا يكفي أقل ما ينطلق عليه اسم المسح ، إذ هو كالوجه الذي لا يكفي فيه ذلك . فيقول المعترض (الشافعي) : هو عضو وضوء فلا يتقدر غسله بالربع كالوجه فإنه لا يتقدر بذلك اتفاقا . ففي هذا إبطال لمذهب المستدل الذي يقول بوجوب مسح الربع فأكثر .

الثاني ، أي الإبطال بالالتزام ، أن يقول المستدل (الحنفي) في صحة بيع الغائب : هو عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح ، حيث يصح مع عدم رؤية الزوجة . فيقول المعترض (الشافعي) : فلا يشترط فيه خيار الرؤية كالنكاح . ونفي اشتراط خيار الرؤية يلزم منه نفي صحته التي يقول بها الحنفي . فهذا إبطال له بالالتزام .

ومنه خلافا للقاضي : قلب المساواة ، مثل : طهارة بالمائع فلا تجب فيها النية كالنجاسة . فنقول : فيستوي جامدها ومائعها كالنجاسة .

ومن القلب المقبول خلافا للقاضي الباقلاني : (قلب المساواة) كما لو قال الحنفي في عدم وجوب النية في الوضوء : طهارة بالمائع فلا تجب فيها النية كإزالة النجاسة فإنه لا تجب فيها النية اتفاقا . فيقول

المعترض (الشافعي): هي طهارة يستوي فيها الجامد والمائع كإزالة النجاسة يستوي فيها الجامد كالتراب والمائع كالماء، فإذا وجبت النية في التيمم وجبت في الوضوء.

ومنها: القول بالموجَب. وشاهده: (ولله العزةُ ولرسوله) في جواب (ليخرِجَنّ الأعزُّ منها الأذلَّ). وهو تسليمُ الدليل مع بقاء النزاع، كما يقال في المثقَّل: قتلٌ بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاصَ، كالإحراق. فيقال سلمنا عدم المنافاة، ولكن لِمَ قلتَ يقتضيه؟ وكما يقال: التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسَّل إليه. فيقال: مسلَّمٌ، ولا يلزم من إبطال مانع انتفاء الموانع ووجود الشرائط والمقتضي، والمختار تصديق المعترض في قوله: ليس هذا مأخذي.

ومن القوادح (القول بالموجَب) أي القول بمقتضى الدليل وشاهده قوله تعالى: (ولله العزة ولرسوله) في جواب ما حكاه من قول بعض المنافقين: (لَيُخرِجَنّ الأعزُّ منها الأذلَّ)، أي صحيح ذلك، لكنهم هم الأذل والأعز اللهُ ورسوله.

والقول بالموجب تسليم الدليل مع إظهار أنه لا يستلزم محل النزاع، وهو على ثلاثة أوجه:

الأول: أن يُستنتج من الدليل ما يُتوهَّم أنه محل النزاع أو ملازمه مع أنه ليس كذلك. ومثّل المصنف لهذا الوجه بما يقال من جانب الشافعية لإثبات وجوب القصاص بالقتل المثقّل: هو القتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص، كما أن الإحراق لا ينافيه. فيقول المعترض من جانب الحنفية: سلمنا

عدم المنافاة بين القتل بمثقل والقصاص، ولكن لم قلتم أنه يقتضى القصاص هنا هو محل النزاع، ودليلكم لا يستلزمه، فان عدم المنافاة لوجوب القصاص لا تقتضى ثبوت وجوبه الذى هو المتنازع فيه.

الوجه الثانى من أوجه القول بالموجَب أن يستنتج من الدليل ابطال أمر يتوهم أنه مأخذ المعترض. والمعترض يمنع أن يكون ذلك مذهبه. ومثّل المصنف لذلك بمسألة القتل بمثقل أيضا، كأن يقول المستدل فى كونه يوجب القصاص كالقتل بمحدد: التفاوت فى الوسيلة من وسائل القتل لا يمنع القصاص، كما أن المتوسل اليه من القتل والقطع وغيرهما لا يمنع القصاص. فيقول المعترض هذا مسلم، أى كون التفاوت المذكور غير مانع من القصاص، ولكن لا يلزم من انتفاء مانع انتفاء جميع الموانع ووجود الشرائط وقيام المقتضى للحكم. وثبوت الحكم كالقصاص يتوقف على انتفاء جميع الموانع ووجود جميع الشرائط.

والقول المختار تصديق المعترض اذا قال للمستدل: ليس هذا الذى نفيته من التفاوت مأخذى فى نفى القصاص. وقيل: لا يصدق الا اذا بيّن مأخذاً آخر.

وربما سكت المستدلُ عن مقدمةٍ غيرِ مشهورةٍ مخافةَ المنعِ فيَرِدُ القولُ بالموجَب.

الوجه الثالث من أوجه القول بالموجب أن يسكت المستدل عن مقدمة غير مشهورة مخافة أن يمنعها المعترض. فاذا سكت عنها وَرَدَ القولُ بالموجَب. كأن يقال فى الاستدلال على وجوب النيّة فى الوضوء: ما هو قربة يشترط فيه النية كالصلاة.

ويسكت عن المقدمة الصغرى وهي الوضوء قربة كالغسل. لانه لو صرح بهذه لمنعها الخصم. أما عند اكتفائه بالكبرى فالخصم يقول: هذا مسلم، ولكن لا يلزم منه اشتراط النية للوضوء.
أما السكوت عن مقدمة مشهورة فلا يرد عليه ذلك. لان المشهورة كالمذكورة عند الكثيرين.

ومنها: القدح في المناسبة وفي صلاحية افضاء الحكم الى المقصود وفي الانضباط والظهور. وجوابها بالبيان.

ومن القوادح القدح في مناسبة الوصف المعلل به للحكم، وفي صلاحية الحكم بافضائه الى المقصود من تشريعه، وفي كون الوصف منضبطا ظاهرا. وجواب ذلك يكون ببيان السلامة منها.
فلو قدح في المناسبة بابداء مفسدة تحصل منها مثلا فالجواب يكون برجحان المصلحة. ولو قدح في صلاحية الحكم بكونه لا يفضي الى المقصود من تشريعه فالجواب ببيان افضائه الى ذلك، ولو قدح في عدم الانضباط. كما لو قيل: العلة في قصر الصلاة للمسافر هي المشقة وهي غير منضبطة. فالجواب أنّ العلة هي السفر وهو منضبط. ولو قدح في الظهور كأن يقال في علة انعقاد البيع مثلا هي المراضاة وهي غير ظاهرة. فالجواب أن الصيغة الدالة على المراضاة ظاهرة.

ومنها: الفَرْقُ، وهو راجع الى المعارضة في الاصل أو الفرع. وقيل: اليهما معًا. والصحيحُ أنه قادح، وان قيل بسؤالان.

ومن القوادح الفرق بين الاصل والفرع. وهو راجع الى المعارضة في الاصل بابداء خصوصية فيه تكون شرطا للحكم، أو في الفرع بابداء خصوصية فيه مانعة من الحكم، أو في الفرع والاصل معاً بابداء الخصوصيتين معاً على ما قيل.

أما في الاصل فمثاله أن يقول الشافعي: النية في الوضوء واجبة كما هي في التيمم، فانها واجبة فيه اتفاقا. فيعترض عليه الحنفي بأن العلة في الاصل الذي هو التيمم هي الطهارة بالتراب. فهي خاصة بالتيمم.

وأما في الفرع فمثاله أن يقول الحنفي: يقاد المسلم بالذمي كغير المسلم بجامع القتل العمد العدوان. فيعترض عليه الشافعي بأن الاسلام في الفرع مانع من القود المذكور.

وأما في الاصل والفرع معا فيكون بابداء الخصوصيتين في الاصل والفرع.

والصحيح أن الفرق قادح، سواء قلنا انه سؤال واحد أي اعتراض واحد أم سؤالان أي اعتراضان.

وأنه يمتنع تعدد الاصول للانتشار، وان جوز علتان. قال المجيزون: ثم لو فرق بين الفرع وأصل منها كفى. وثالثها: إن قصد الالحاق بمجموعها. ثم في اقتصار المستدل على جواب أصل واحد قولان.

هناك قولان حول تعدد الاصول لفرع واحد، أي بأن يقاس على كل من تلك الاصول:

القول الاول الذي صححه المصنف أن التعدد ممتنع، سواء جوزنا

التعليل بعلتين أم لا، لان التعدد يسبب انتشار الكلام وذلك ممنوع عند النظار. فيجب اقتصار المستدل على معنى واحد

القول الثاني ما صححه ابن الحاجب من جواز التعدد مطلقا، لانه يقوى الظن بصحة الحاق الفرع.

وعلى القول بجواز التعدد هل يكفى المعترض أن يقتصر على معارضة أصل واحد أم لا؟ فى ذلك ثلاثة أقوال:

١- يكفى ذلك مطلقا.

٢- لا يكفى مطلقا.

٣- يكفى ان قصد المستدل الحاق فرع بمجموع تلك الاصول، اذ بالتفريق بواحد يحصل القدح فى المجموع. وان قصد الالحاق بكل أصل من تلك الاصول فلا بد من القدح فى كل منها.

فان أجاب المستدل بصحة الالحاق بأصل واحد فقيل: ذلك كافٍ، لحصول المقصود بالدفع عن أصل واحد. وقيل: لا يكفى ذلك، لان المستدل التزم الجميع فلا بد من الدفع عن الجميع.

ومنها: فساد الوضع، بأن لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لاعتباره فى ترتيب الحكم، كتلقى التخفيف من التغليظ والتوسيع من التضييق والاثبات من النفى، مثل: القتل جناية عظيمة فلا يكفر كالردة. ومنه كون الجامع ثبت اعتباره بنص أو اجماع فى نقيض الحكم. وجوابهما بتقرير أنه كذلك.

ومن القوادح (فساد الوضع) وهو قسمان:

القسم الاول: أن لا يكون الدليل على هيئة صالحة لترتيب الحكم، بل هو صالح لضد الحكم أو نقيضه. وهو على وجوه:

الوجه الاول : تلقّى التخفيف من مواضع التغليظ ، كالقول بعدم الكفارة على القتل العمد ، كما يقول الحنفية : القتلُ جناية عظيمة فلا يكفّر عنها ، أى لا تجب فيها الكفّارة . والاعتراض عليه بأن عظم الجناية يستوجب تغليظ الحكم لا تخفيفه .

الوجه الثانى : تلقى التوسيع من مواضع التضييق ، أى استنباط التوسيع مما يقتضى التضييق . كأن يقال : الزكاة وجبت على وجه الارتفاق لدفع الحاجة ، فكانت على التراخى كالدية على العاقلة . والاعتراض على ذلك بأن دفع الحاجة يقتضى التضييق بإيجاب الفورية ، لا التوسيع بتراخى دفعها .

الوجه الثالث : تلقّى الاثبات مما يقتضى النفى ، كأن يقول من يرى صحة انعقاد البيع بالمعاطاة أى بدون صيغة الايجاب والقبول : هو بيع لم توجد فيه صيغة فينعقد كما ينعقد فى الامور المحقَّرة . فيقول المعترض : انتفاء الصيغة يناسب انتفاء الانعقاد لا اثباته .

القسم الثانى من قسمى فساد الوضع أن يكون الجامع بين الاصل والفرع فى قياس المستدل قد ثبت بنص أو اجماع فى نقيض الحكم الذى استنتجه المستدل .

مثال ما ثبت نقيضه بنص أن يقول الحنفى : الهرة سَبُعٌ ذو ناب فيكون سُؤرها نجسا كالكلب . فيقال : ان الشارع اعتبر السَّبُعية علة للطهارة لا للنجاسة ، كما فى الحديث الذى رواه الامام أحمد أن النبى صلى الله عليه وسلم دُعى الى دار فيها كلب فامتنع ، والى أخرى فيها سنور فأجاب . فقيل له فى ذلك فقال : السنور سبع .

ومثال ما ثبت نقيضه باجماع الشافعية فى مسح الرأس فى الوضوء : يُستحب تكراره كالاستجمار بالحجر حيث يُستحب الايتار فيه .

فيقال: المسح على الخف لا يستحب تكراره بالإجماع. فجعل المسح جامعا بين مسح الرأس والمسح بالأحجار فاسد لأنه ثبت بالإجماع عدم استحباب تكرار مسح الخف. ونفي الاستحباب نقيض الاستحباب كما هو واضح.

وجواب فساد الوضع بقسميه يكون بتقرير كون الدليل صالحا للحكم ، وكون الجامع معتبرا في ذلك ، وأن تخلفه في مثل مسح الخف مثلا إنما هو لمانع وهو خشية تلفه بالتكرار.

> ومنها: فساد الاعتبار ، بأن يخالف نصا أو إجماعا. وهو أعم من فساد الوضع. وله تقديمه على المنوعات وتأخيره. وجوابه الطعن في سنده أو المعارضة له أو منع الظهور أو التأويل.

ومن القوادح (فساد الاعتبار) ببيان أن ما استدل به المستدل مخالف لنص من كتاب أو سنة أو مخالف للإجماع.

مثال ما يخالف نص الكتاب أن يقال في وجوب تبييت نية صوم رمضان من الليل: صوم مفروض فلا يصح بنية من النهار كالقضاء. فيقول المعترض هذا مخالف لقوله تعالى: (والصائمين والصائمات) الآية ، فإنه رتب الأجر العظيم على الصوم وما بعده من غير تعرض لتبييت النية. كذا قالوا. وفيه أن ذلك ليس مخالفا للآية أصلا ، لأنها ليست مسوقة لبيان أحكام الصوم ، بل لبيان أجر الصائمين. ولا يؤخذ منها ما يقتضي التبييت أو عدمه.

ومثال ما يخالف السنة أن يقال: لا يصح القرض في الحيوان ، لعدم انضباطه ، فهو كالأشياء المخلوطة من المعاجين ونحوها ، للجهل بمقدار الأجزاء المتباينة فيها. فيقال هذا مخالف للحديث الذي

رواه مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم استلف بَكْراً وردّ رُباعيّاً. أي اقترض ثنيّاً من الإبل فردّ بدله بعيراً دخل في السنة السابعة.

ومثال ما خالف الإجماع أن يقال: لا يجوز للرجل أن يغسل زوجته الميتة، لحرمة النظر إليها كالأجنبية. فيقال: هذا مخالف للإجماع السكوتي على أن علياً غسل فاطمة رضي الله عنهما، ولم ينكر عليه ذلك أحد من الصحابة.

وفساد الاعتبار أعم من فساد الوضع من بعض الوجوه فإنه يشمل ما لم يكن على الهيئة الصالحة من الدليل كما يشمل غيره.

وللمعترض بفساد الاعتبار أن يقدمه على الممنوعات الأخرى كما له أن يؤخره عنها، إذ لا مانع من ذلك. وبما أنه أقوى بسبب دليل النص أو الإجماع. فإذا قدمه على الممنوعات الأخرى ففي ذكر هذه الممنوعات تأييد النقل بالعقل. والعكس بالعكس.

وجواب الاعتراض بفساد الاعتبار أن يطعن المعترض في سند النص كأن يكون موقوفاً أو مرسلاً أو مقطوعاً ونحو ذلك. أو ببيان أن النص الذي أورده المعترض معارَض بنص آخر، فيتساقط النصان ويسلم الذي أورده المستدل أولاً. أو ببيان أن النص غير ظاهر فيما أراده المعترض أو ببتأويله بدليل.

وقد يقال بالقول بالموجب، أي بتسليم أن النص ظاهر في ذلك ولكنه لا ينافي حكم قياس المستدل مثلاً.

ومنها: منعُ عليةِ الوصفِ. وتسمى المطالبةَ بتصحيح العلة. والأصح قبوله. وجوابه بإثباته.

ومن القوادح (منع علية الوصف)، أى منع كون الوصف الذى ذكره المستدل علةً للحكم. وهذا يسمى بالمطالبة بتصحيح العلة.
والاصح أنه مقبول، اذ لو لم يقبل لأدّى ذلك الى تمسك المستدل بما شاء من الاوصاف، لأمنه حينئذ من أن يمنع من قبل المعترض.
وقيل لا يقبل لأن المطالبة بذلك تؤدى الى انتشار الكلام اذا اشتغل المعترض بمنع كل وصف يدعى المستدل عليته.
وجواب منع علية الوصف يكون باثبات كونه علة بمسلك من مسالكها المتقدمة فى موضعها.
مثاله: أن يقول المستدل: يحرم الربا فى الارز قياسا على البر بجامع الطعم. فيمنع المعترض علية الطعم. ويجيبه المستدل بأن عليته ثابتة بقول النبى صلى الله عليه وسلم (الطعام بالطعام ربا) كما سبق

ومنه: منعُ وصف العلة، كقولنا فى افساد الصوم بغير الجماع: الكفارة للزجر عن الجماع المحذور فى الصوم. فوجب اختصاصها به كالحد. فيقال: بل عن الافطار المحذور فيه. وجوابه بتبيين اعتبار الخصوصية. وكأن المعترض ينقح المناط والمستدل يحققه.

هنا أخذ المصنف يذكر المنع مطلقا كمنع وصف العلة ومنع حكم الاصل. والمقصود بمنع وصف العلة منع أن هذا الوصف معتبر فيها، كقولنا ان افساد الصوم بغير الجماع لا يوجب الكفارة، لان الكفارة للزجر عن الجماع المحذور فى الصوم. فوجب أن تختص به كما أن الحد مختص بالجماع زنا. وجواب هذا المنع أن يقول المعترض: بل هى للزجر عن الافطار المحذور. والمستدل يمنع ذلك ببيان اختصاص الوصف بالعلة، كأن يقول ان الشارع

رتّب الكفارة على الوقاع حيث أجاب من قال انه واقع زوجته في نهار رمضان، بقوله: اعتق رقبة الى آخر الحديث. وقد سبق بحثه. والمعترض باعتراضه المذكور كأنه ينقح المناط بحذف خصوص الوصف عن الاعتبار. والمستدل يحقق المناط ببيان اعتبار الخصوصية.

وقول المصنف: (كأنه ينقح المناط)، لان الاعتراض المذكور ليس من تنقيح المناط حقيقة، لان تنقيحه يكون اجتهاداً منه كما سبق. وما هنا ليس اجتهاداً أو تعيينا، بل منع وصف العلة فقط.

ومنعُ حكم الاصل وفي كونه قطعا للمستدل مذاهبُ، ثالثُها قال الاستاذ: ان كان ظاهراً، وقال الغزالي: يعتبر عُرفُ المكان. وقال أبو اسحاق الشيرازي: لا يُسْمَع.

ومن الممنوعات منع حكم الاصل الذي قاس عليه المستدل. كأن يقول الحنفي: الاجارة عَقد على منفعة فتبطل بالموت كما يبطل النكاح به. فيمنع المعترض كون النكاح يبطل بالموت، بل ينتهي به، كما تنتهي الصلاة بالفراغ منها، وليس ذلك ابطالا لها.

وفي كون المنع المذكور قطعاً للمستدل أو غير قطع مذاهب:

١- هو قطع له مطلقا.

٢- غير قطع مطلقا.

٣- قول الاستاذ أبي اسحاق الاسفرايني: هو قطع ان كان منع حكم الاصل معروفا عند اكثر الفقهاء، والا فلا.

٤- قول الامام الغزالي: يُعتبر عُرفُ المكان الذي يجري فيه البحث. فان كان العرف فيه القطع فهو قطع، والا فلا.

٥- قول الشيخ أبي اسحاق الشيرازي: لا يسمع قوله

المعترض؛ لانه لم يعترض على المقصود الذى هو الفرع. كذا نقل
المصنف. ونقل بعضهم أن الشيخ الشيرازى ذكر فى بعض كتبه أنه يسمع

فان دلّ عليه لم ينقطع المعترض على المختار، بل له أن يعود
ويعترض. وقد يقال: لا نسلّم حكمَ الاصل. سلمنا ولا نسلّم أنه
مما يقاس عليه [فيه]. سلمنا ولا نسلم أنه معلّل. سلمنا ولا نسلم أن
هذا الوصف علته. سلمنا ولا نسلم وجوده فيه. سلمنا ولا نسلم
أنه متعدٍّ. سلمنا ولا نسلم وجوده فى الفرع.

وعلى القول بعدم انقطاع المعترض اذا أتى المستدل بدليل
على حكم الأصل فالقول المختار أن المعترض يحق له أن يعود
فيعترض على دليل المستدل.

ثم ذكر المصنف سبعة منوع مترتب بعضها على بعض تتعلق
الثلاثة الاولى بحكم الاصل، والرابع والخامس بالعلة مع الاصل،
والسادس بالعلة فقط، والسابع بالعلة مع الفرع.

فاذا استنتج المستدل حكما على شئ قياسا على شئ آخر
لعلة معينة فقد يقال له: لا نسلم أن حكم الاصل هو ما ذكرته.
سلمنا ذلك لكن لا نسلم أنه من الاحكام التى يقاس عليها. سلمنا
ولا نسلم أنه معلّل، لم لا يقال هو تعبدى. سلمنا أنه معلل
ولا نسلم أن هذا الوصف هو علته. سلمنا أنه علته ولكن لا
نسلم وجود هذا الوصف فى الاصل. سلمنا وجوده فى الاصل ولكن
لا نسلم أنه متعدٍّ، اذ قد يكون قاصرا. سلمنا أنه متعد ولا نسلم
وجوده فى الفرع.

ومثّل له الشيخ البنانى فى الحاشية بما خلاصته:

يقول المستدل: النبق ربوى لعلة الكيل كالتمر. فيقول المعترض: لا نسلم أن التمر ربوى. سلمنا ربويته، لكن لا نسلم أن هذا الحكم من التى يجرى فيها القياس. سلمنا أنه مما يجرى فيه القياس ولكن لا نسلم أنه معلل. سلمنا أنه معلل ولكن لا نسلم أن علته الكيل. سلمنا أن العلة الكيل ولكن لا نسلم وجودها فى التمر. سلمنا وجودها فيه ولكن لا نسلم أنها متعدية سلمنا أنها متعدية ولكن لا نسلم وجودها فى الفرع وهو النبق فى المثال المذكور.

فيجاب بالدفع بما عُرِفَ من الطرق. ومن ثَمَّ عُرِفَ جوازُ ايراد المعارضات من نوع، وكذا من أنواع وان كانت مترتبة، أي يستدعى تاليها تسليم متلوِّه، لأن تسليمه تقديرى. وثالثها التفصيل.

يُجاب المعترض بتلك الممنوعات بما عرف من طرق الدفع. وقد يكتفى بدفع الاخير منها، لأنها مترتبة، أى كل منها مترتب على فرض تسليم ما قبله.

ومن أجل ما فُهِم مما تقدّم من جواز ايراد تلك الممنوعات عرفنا جواز ايرادات من نوع واحد اتفاقا، ومن أنواع مختلفة كالنقض والمعارضة وعدم التأثير. سواء ترتبت بحيث يستدعى تاليها تسليم ما قبله أم لا. لأن ذلك التسليم تقديرى، أى على تقدير التسليم بهذا لا نسلم ما بعده، فليس ذلك تسليما فى الواقع. وقيل لا يجوز الا اذا كانت من نوع واحد، لأن غير الواحد يؤدى الى الانتشار. والقول الثالث يجوز فى غير المترتبة لا فى المترتبة. لأن ما قبل الاخير فى المترتبة مسلم. فذكره ضائع.

ومنها: اختلاف الضابط في الاصل والفرع لعدم الثقة بالجامع. وجوابه بأنه القَدْرُ المشتركُ، أو بأن الافضاءَ سواءٌ، لا الغاءُ التفاوت.

ومن القوادح (اختلاف الضابط) في الاصل والفرع، لعدم الثقة بوجود الجامع، أو بمساواته، كأن يقول المستدل على وجوب القصاص على من شهدوا زوراً بالقتل: تسبّبوا في القتل فيجب عليهم القصاص، كما يجب على من أكْرَهَ غيرَه على القتل فقَتَلَ. فيقول المعترض: الضابط في الاصل هو الاكراه، وفي الفرع الشهادة فأين الجامع بينها؟ فان قيل انهما اشتركا في الافضاء الى المقصود، فالجامع هو التسبب في ذلك. قيل: سلمنا أنّ كلاًّ منهما مُفْضٍ، لكنهما غير متساويين، اذ هو في الاكراه على القتل أشدُّ منه في شهادة الزور، وشرط القياس مساواةُ الفرع للاصل في علة حكمه، واذا لم يتساوَ الضابط في الاصل والفرع لزم عدمُ المساواة بينهما في العلة.

والجواب عن نفي وجود الجامع يكون ببيان وجوده، كأن يقال في المثال السابق هو القدر المشترك بين الضابطين وهو التسبب.

والجواب عن نفي المساواة يكون ببيانها، كأن يقال في ذلك: ان الحكم في كل منهما يُفضي الى المقصود وهو حفظ النفوس.

ولا يكفي الجواب بالغاء التفاوت بين الضابطين، كأن يقال: التفاوت بينهما ملغيٌّ في الحكم، لان هذا القول لا يحصل الجواب به، فان التفاوت قد يلغى في بعض الاحكام، كما في العالم يقتل جاهلاً، وقد لا يلغى كما في الحر يقتل رقيقاً، فانه لا يُقتَل به على الارجح.

والاعتراضات راجعةٌ الى المنع . ومقدَّمها الاستفسار ، وهو طلب ذكر معنى اللفظ حيثُ غرابةٌ أو اجمالٌ . والاصح أن بيانهما على المعترض . ولا يكلف بيان تساوى المحامل .
ويكفيه أن الاصل عدم تفاوتهما ، فيبين المستدلّ عدمهما ، أو يفسر اللفظ بمحتمل . قيل : أو بغير محتمل . وفى قبول دعواه الظهورَ فى مقصده دفعاً للاجمال لعدم الظهور فى الآخر خلافٌ .

المنع طلب الدليل على مقدمة من مقدمات المستدل والاعتراضات كلها راجعة الى المنع على رأى المصنف .
وقال ابن الحاجب فى المختصر : الاعتراضات راجعة الى منع أو معارضة . قال العضد فى شرحه : لأن غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله ، وغرض المعترض عدم الالتزام ، وذلك بمنعه عن اثبات دليله . والاثبات يكون بصحة مقدماته ، وبسلامته عن المعارض ، ليترتب الحكم . فالدفع يكون بهدم أحدهما . فهدم الدليل بالقدح فى صحته ، وذلك بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها . وهدم نفاذ دلالة الدليل بالمعارضة بما يقاومها ويمنع حكمها اهـ بتصرف .
ومقدم الاعتراضات الاستفسار ، لأن المستدل يلزمه أولا تفهيم مايقول ، ولأن الاستفسار وارد على جميع التقادير والادلة ، فلا سؤال أعم منه .
والمقصود بالاستفسار طلب بيان معنى اللفظ اذا كان فيه غرابة أو اجمال . مثال الغرابة مالو قال المستدل حول صيد الكلب : إيْلٌ لم يُرَضْ ، فلا تحل فريسته كالسيد . فيقال له :

ما الأيل وما معنى لم يرض وما السيد ؟ وعلى المستدل أن يبين ذلك كأن يقول : الأيل الكلب ، ومعنى لم يُرْضَ لم يُقَلَّمْ ، والسيد الذئب .

ومثال الإجمال ما لو قيل : تعتد المطلقة بالأقراء . فيقال : ما الأقراء ، أى ما مقصودك به ، لأن القرء يطلق على الطهر وعلى الحيض .

والأصح أن اثبات كون الكلام فيه غرابة أو إجمال إنما هو على المعترض ، لأنه الذى ادّعى ذلك . والأصل عدمهما . وقيل على المستدل بيان عدم الغرابة والإجمال فى كلامه .

ولا يكلّف مَن اعترض بالإجمال بيان تساوى محامل اللفظ المجمل ، بل يكفى أن يقول الأصل عدم التفاوت بين المحامل . وعلى المستدل أن ينفى الغرابة والإجمال عن كلامه ، وذلك بالنقل عن أهل اللغة أو العرف العام أو الخاص أو بالقرائن . فلو قال : الوضوء قربة فلتجب فيه النية . فقال المعترض : الوضوء مجمل ، لأنه يطلق على النظافة وعلى الوضوء الشرعى . كفى المستدل أن يقول : الوضوء ظاهر فى المعنى الشرعى ، فلا إجمال . أو يفسر اللفظ بما يصلح له لغةً أو عرفاً . وقيل : له أن يفسره بما لا يحتمله ، ويدعى أن ذلك اصطلاح له . ولا يخفى البعد فى هذا القول ، وإن قال الكثيرون : لا مشاحة فى الاصطلاح .

وهناك خلاف فى قبول وعدم ادعاء المستدل أنّ اللفظ ظاهر فى المعنى الذى قصده دون المعنى الآخر . فقيل : يُقبل ، دفعا للإجمال الذى هو خلاف الأصل . وقيل : لا يُقبل ، لأن ادعاء الظهور لا أثر له بعد اعتراض المعترض بالإجمال .

ومنها : التقسيم ، وهو كون اللفظ متردداً بين أمرين أحدهما ممنوع . والمختار وروده . وجوابه أن اللفظ موضوع ولو عرفاً ، أو ظاهر ولو بقرينة - فى المراد .

ومن القوادح (التقسيم) وهو كون اللفظ الوارد في دليل المستدل مترددًا بين أمرين أحدهما ممنوع بخلاف الأمر الآخر الذي هو مراد المستدل، مثاله أن يقال في الصحيح المقيم إذا فقد الماء: وُجد السبب بتعذر الماء فساغ التيمم. فيقول المعترض: السبب تعذر الماء أو تعذر الماء في السفر؟ الأول ممنوع.

والتقسيم وارد على القول المختار، لأن المستدل لا يتم دليله مع ورود التقسيم عليه. وقيل: لا يرد، لأن المعترض لم يمنع المراد، بل منع غيره.

والجواب عن الاعتراض بالتقسيم هو أن يبيّن المستدل أن اللفظ موضوع للمراد لغةً أو عرفًا، أو هو ظاهر في المراد.

ثم المنع لا يعترض الحكايةَ، بل الدليلَ. إما قبلَ تمامه لمقدمةٍ منه أو بعده. والأول إما مجردٌ أو مع المستند. كلا نسلّم كذا، ولمَ لا يكون كذا. أو وإنما يلزم كذا لو كان كذا. وهو المناقضة. فإن احتجّ لانتفاء المقدمةِ فغصْبٌ لا يسمعه المحققون.

والمنع أو مطلق الاعتراض لا يعترض حكاية المستدل للأقوال ينقلها فلا يمنع المعترض نقلها، بل يعترض الدليل. وهذا الاعتراض اما قبل تمام الدليل أو بعد تمامه.

والأول إما أن يكون منعًا مجردًا، أو منعًا مع مستند. فالمجرد أن يقول: هذا ممنوع. ومع المستند: أن يقول لا نسلم كذا. ٧

والمنع بقسميه المذكورين يسمى (المناقضة). فإن احتج لانتفاء المقدمة التي منعها، أي إذا منع المعترض مقدمة وأخذ يقيم

٧ [illegible] ٤ص

الدليل على انتفائها فهذا يسميه الباحثون (الغصب)، لان المعترض غصب مقام المستدل، فلا يسمع عند المحققين من النظار، ولا يستحق جوابا، لاستلزامه الخبط فى البحث.

والثانى إما مع منع الدليل بناءً على تخلف حكمه فالنقض الاجمالى، أو مع تسليمه والاستدلال بما ينافى ثبوت المدلول فالمعارضة. فيقول: ما ذكرت، وان دل فعندى ما ينفيه، وينقلب مستدلا. وعلى الممنوع الدفع بدليل. فان منع ثانيا فكما مر. وهكذا الى افحام المعلل ان انقطع بالمنوع. أو الزام المانع ان انتهى الى ضرورى أو يقينى مشهور.

القسم الثانى من المنع ما يكون بعد تمام الدليل، وهذا:

اما منع الدليل ببيان تخلفه، كأن يقول المعترض للمستدل: ما ذكرت من الدليل غير صحيح لتخلف الحكم عنه فى الحالة الفلانية. وهذا يسمى (النقض الاجمالى)، لان جهة المنع غير معينة، بخلاف النقض التفصيلى الذى هو منع مقدمة معينة من الدليل.

واما مع تسليم الدليل والاستدلال بما ينافى ثبوت المدلول. وهذا من (المعارضة). وصورتها أن يقول المعترض للمستدل: ما ذكرت من الدليل، وان دل على ما قلت فعندى ما ينفى قولك. ويذكر ذلك. وحينئذ ينقلب المعترض مستدلا.

وعلى المستدل أن يدفع بالدليل ما ذكره المعترض. فان اعترض مرة أخرى أو اكثر فهو كما لو منع الدليل، قبل تمامه، وقد مر ذلك.

الى أن ينتهى البحث إما بافحام المستدل بعجزه وانقطاعه بالممنوع.

أو يحصل من جانب المستدل الزام المعترض بالمانع ان انتهى الحال الى ضرورى أو يقينى مشهور.

مثال ما ينتهي الى ضروري ما لو قال المستدل: العالم حادث وكل حادث له صانع. فيقول المعترض: لا أسلم الصغرى، أي قولك (العالم حادث) فيقول المستدل: العالم متغير، وكل متغير حادث. فيقول المعترض: لا أسلم الصغرى، اى قولك (العالم متغير) فيقول المستدل ~~فيقول المستدل~~: تغير العالم ثابت بالضرورة، لانه أما أعراض أو أجسام، وتغير الاعراض مشاهد كالحركة والسكون. والاجسام ملازمة للاعراض، وملازم الحادث حادث.

ومثال ما ينتهي الى يقيني مشهور (وهو ما يحكم به العقل لاعتراف العقلاء به): أن يقول المستدل: هذا ضعيف، وكل ضعيف ينبغي مواساته بالتصدق عليه مثلا. فيقول المعترض: لا أسلم الكبرى أى قولك (كل ضعيف الخ). فيقول المستدل: مساعدة الضعيف محمودة عند جميع الناس..

وقول المصنف الى (يقيني مشهور) فيه تساهل، لان المركب من اليقيني وغيره لا يكون يقينيا.

خاتمة القياس

> القياس من الدين، وثالثها حيث يتعين. ومن أصول الفقه خلافا لامام الحرمين. وحكم المقيس، قال السمعاني: يقال انه دين الله ولا يجوز أن يقال قال الله. ثم القياس فرض كفاية على مجتهد احتاج اليه.. يتعين

هل القياس من الدين، فى ذلك خلاف. قال كثيرون: هو من الدين لانه مأمور ~~بحبر~~ به بقوله تعالى: (فاعتبروا يا أولى الابصار). وقيل: ليس

من الدين، لان الدين ثابت مستمر، والقياس وان كان ثابتا لكنه غير مستمر ا ذ قد لا يحتاج اليه. والقول الثالث انه من الدين اذا تعين للاستدلال على مسألة لا دليل على حكمها غيره بخلاف ما اذا لم يتعين، لعدم الحاجة اليه حينئذ.

والقياس من أصول الفقه، أى من أدلة الفقه الاجمالية. وقال امام الحرمين: ليس من أصول الفقه، ولكنه يبحث فيه فى كتب أصول الفقه، لتوقف غرض الأصولى على اثبات حجيته التى يتوقف عليها بيان الفقه.

أما حكم المقيس كحرمة النبيذ قياسا على حرمة الخمر فقال السمعانى: لا يجوز أن يقال فيه: قال الله أو قال رسول الله، اذ لا يقال ذلك الا للمنصوص عليه فى الكتاب أو السنة. وحكم المقيس مستنبط لا منصوص. ولكن يصح أن يقال انه دين الله

والقياس فرض كفاية على المجتهدين. وقد يكون فرض عين اذا حصلت واقعة لم يتوصل الى حكمها الا بالقياس.

وهو جليّ وخفي، فالجلي ما قطع فيه بنفي الفارق، أو كان احتمالا ضعيفا. والخفي خلافه. وقيل: الجلي هذا، والخفيّ الشَبَه، والواضح بينهما. وقيل: الجلي الأولى، والواضح المساوي والخفي الأدون.

القياس جلى وخفى. والجلى ما قطع فيه بنفى الفارق بين الاصل والفرع، أو ما كان الفارق بينهما ضعيفا.

مثال الاول قياس الأمة على العبد فى أحكام العتق، فقد عُلم قطعا أن الذكورة والأنوثة لم يعتبرهما الشارع فى الأحكام المذكورة.

ومثال الثانى قياس العمياء على العرجاء فى عدم الإجزاء فى الأضحية ففى حديث أصحاب السنن: أربعٌ لا تُجزئ فى الأضاحى: (العوراء البيّنُ عَوَرُها) الى آخر الحديث. وجه الفارق أن يقال ان العمياء ترشد الى المرعى الحسن، بخلاف العوراء، فانها توكل على بصرها الناقص. فلا تسمن. وجواب

هذا أن ذلك فارق ضعيف ، لأن المنظور اليه فى الأضحية تمام الخلقة لا السمن.

والقياس الخفى ما كان احتمال الفارق بين الاصل والفرع قويا. كقياس النبيذ على الخمر فى الحرمة. فهناك احتمال قوي أن تكون خصوصيةُ الخمر معتبرةً ، ولذلك اختُلِفَ فيه الفقهاء.

وقيل : القياس ثلاثة أقسام : الجلى وهو ما سبق ، والخفى قياس الشَبَه ، والواضح وهو ما بينهما.

وقيل : الجلى القياس بالاولى ، والواضح بالمساوى ، والخفى بالادون . وقد سبق فى بحث المنطوق والمفهوم ما يوضح ذلك.

وقياس العلة : ما صُرِّحَ فيه بها . وقياس الدلالة : ما جُمِعَ فيه بلازمها فأثرِها فحكمِها . والقياس فى معنى الاصل : الجمع بنفى الفارق .

ينقسم القياس من حيث العلة الى ثلاثة أقسام وهى :

١- قياس العلة ، وهو ما صُرِّح فيه بالعلة ، كأن يقال : النبيذ كالخمر فى الاسكار.

٢- قياس الدلالة ، وهو ما كان الجامع فيه : ١- لازم العلة ، كما لو قيل النبيذ كالخمر بجامع الرائحة المشتدة . وهذه ليست علة بل لازمة لها . ٢- أثر العلة ، كما فى قياس القتل بمثقل على القتل بمحدد بجامع الاثم فى كل منهما . والاثم أثر العلة . ٣- حكم العلة ، كما فى قطع أيدى جماعة اشتركوا فى قطع يد واحد ، قياسا على ما اذا اشتركوا فى قتله بجامع وجوب الدية ووجوب الدية حكم العلة.

٣- القياس فى معنى الاصل ، أى القياس الذى هو بمنزلة الاصل ، ويسمى بالجلى أيضا . كقياس البول فى اناء وصبّه فى الماء الراكد على البول فيه رأسا ، بجامع أنه لا فرق بينهما فى المقصود من المنع الثابت بحديث الصحيحين أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى أن يبال فى الماء الراكد.

الكتاب الخامس

في الاستدلال

وهو دليل ليس بنص ولا اجماع ولا قياس . فيدخل الاقترانى والاستثنائى وقياس العكس وقولنا الدليل يقتضى أن لا يكون كذا ، لمعنى مفقود فى بعض صور النزاع ، فتبقى على الاصل .
وكذا انتفاءُ الحكم لانتفاء مُدْرَكِه ، كقولنا : الحكم يستدعى دليلا ، والا لزم تكليف الغافل ، ولا دليل بالسبر أو الاصل . وكذا قولهم : وُجِدَ المقتضى أو المانعُ أو فُقِدَ الشرطُ ، خلافا للاكثر .

الادلة التى تستنبط منها الاحكام الشرعية ثلاثة أقسام :
قسم اتفق المسلمون على الاحتجاج به وهو الكتاب والسنة . وقسم احتج به اكثر الأئمة المجتهدين وهو الاجماع والقياس . وقسم اختلفوا فيه وهو الاستحسان والمصالح المرسلة والعُرفُ وشرعُ من قبلنا ومذهبُ الصحابى وغيرها .
وقد سبق البحث فى الكتاب والسنة والاجماع والقياس . وهنا مبحث الاستدلال الذى يشمل الباقيات .
والاستدلال لغة "طلب الدليل ، ويطلق عرفا على ذكر أدلة ليست نصوصا ولا اُجماعا ولا قياسا . فيدخل فيه ما يأتى :
القياس المنطقى الاقترانى والاستثنائى . والقياس المنطقى قول مؤلف من قضيتين فاكثر متى سلّمت لزم عنها قول آخر . والقول الآخر هو النتيجة .
وهذا ان لم تذكر فيه النتيجة ولا نقيضها فهو الاقترانى ، مثل : كلُّ نبيذ مسكرٌ ، وكل مسكر حرام . نتيجته : كل نبيذ حرام .

وان ذكرت فيه النتيجة أو نقيضها فهو الاستثنائي، مثل: ان كان النبيذ مسكرا فهو حرام، لكنه مسكر: فهو حرام. وهذا قد ذكرت فيه النتيجة كما ترى. ومثل: ان كان النبيذ مباحا فهو ليس بمسكر، لكنه مسكر، نتيجته هو ليس بمباح. وهذا قد ذكر فيه نقيض النتيجة كما هو واضح.

وقياس العكس، وهو اثبات عكس حكم شيء لمثله، لتعاكسهما في العلة، كما في حديث مسلم: أرأيتم لو وضعها في حرام، أكان عليه وزر؟ قالوا: نعم. ففي هذا اثبات الامر الذي هو عكس الوزر، فيما لو وضعها في حلال. والحكمان هما الحرمة والحل، والعلة الوضع في الحرام والوضع في الحلال. وقد سبق غير مرة.

ويدخل في الاستدلال قول العلماء: الدليل يقتضي أن لايكون كذا، ولكنه خولف في كذا لمعنى مفقود في صورة النزاع. مثاله أن يقال: الدليل يقتضي أن لاتزوج المرأة: لاباذنها ولاباذن وليها، لما في ذلك من تعريضها للاذلال بطاعة الزوج مثلا، لكن هذا الدليل قد خولف في جواز تزويجها باذن وليها، اذ المفروض كمال اهتمامه بها، وعليه يبقى تزويجها بغير اذن وليها ممنوعا بمقتضى الدليل المذكور.

ويدخل في الاستدلال انتفاء الحكم لانتفاء مُدْرَكِه، أي انتفاء الحكم لانتفاء الدليل الذي يُدرَك به الحكم. فاذا فحص المجتهد فحصاً دقيقاً فلم يجد دليلا على الحكم بشيء دلّ ذلك على عدم الحكم فيه. على الرأي الذي رجحه المصنف، من أنّ عدم الدليل دليل يظن به انتفاء الحكم، أو أنّ الاصل عدم الدليل.

وقال بعضهم ليس ذلك دليلا على انتفاء الحكم.

ويدخل في الاستدلال قول الفقهاء: ما وُجد فيه المقتضي

وُجِد فيه الحكمُ ، وما وُجد فيه المانعُ انتفى عنه الحكمُ . وكلما
عُقِد الشرط فُقِد المشروط . وقال كثيرون : ليس بدليل ،
بل هو دعوى دليل ، ولا يكون دليلا الا اذا تعين المقتضى
والمانع والشرط وتبيّن وجودُ ذلك . وهذا القول بعيد .

الاستقراء

الاستقراء بالجزئى على الكلى ان كان تاما ، أى بالكل الا
صورة النزاع فقطعى عند الاكثر ، أو ناقصا أى باكثر الجزئيات
فظنى ، ويسمى الحاقَ الفردِ بالاغلب .

الاستقراء لغةً التتبُّعُ ، واصطلاحا تتبع أمور جزئية ليحكم
بحكمها على ما يشمل تلك الجزئيات وغيرها . وهو تام وناقص .
والاستقراء التام ما كان التتبع فيه لجميع الجزئيات الا صورة
النزاع وهو عند اكثر العلماء قطعى على ثبوت الحكم فى صورة
النزاع أيضا . وقيل : ليس بقطعى ، لاحتمال أن تكون صورة
النزاع وحدها مخالفةً لما قد استُقرِئ .
والاستقراء الناقص ما كان التتبع فيه لاكثر الجزئيات . وهو
دليل ظنى ، لاحتمال أن تكون الجزئيات غير المستقراة مخالفة
لما قد استقرئ . واثبات الحكم بالناقص يسمى (الحاق الفرد بالاغلب) .

الاستصحاب

(مسألة) : - قال علماؤنا : استصحابُ العدم الأصلى

والعموم والنصّ الى ورود المغيّر. ومادلّ الشرعُ على ثبوته
لوجود سببه حجة مطلقا. وقيل: في الدفع دون الرفع، وقيل:
يشترط أن لا يعارضه ظاهر مطلقا، وقيل ظاهر غالب. قيل: مطلقا،
وقيل ذو سبب. ليخرج بول وقع في ماء كثير فوجد متغيّراً واحتمل
كون التغير به. والحقّ سقوطُ الاصلِ ان قرب العهد، واعتماده ان بعد.

سيأتى أن الاستصحاب أو استصحاب الحال هو ثبوت أمر
في الزمن الثاني لثبوته في الزمن الاول. قال شارح المختصر:
معنى استصحاب الحال أن الحكم الفلاني قد كان، ولم يُظَنّ
عدمُه، وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء.

والاستصحاب على أقسام وهي:

١- استصحاب العدم الاصلي، أي حكم العقل بالبراءة الاصلية
قبل ورود الشرع، وهو انتفاء مانفاه العقل ولم يثبته الشرع،
كنفي وجوب صوم شهر رجب مثلا.

٢- استصحاب العموم أو النص الى ورود مغيّر.

والقسمان المذكوران حجة عند الشافعية جزما. فيعمل بهما
الى أن يرد مغيّر من مخصص للعموم أو ناسخ للنص.

وأكثر الحنفية على عدم الاحتجاج بالاستصحاب. قالوا ان
الادلة الشرعية منحصرة في النص والاجماع والقياس.

وأجاب الشافعية عن ذلك بأن الادلة الشرعية لاثبات
الحكم ابتداءً. أما الحكم بالدوام فبالاستصحاب.

٣- استصحاب مادل الشرع على ثبوته، لوجود سببه، كثبوت
الملك بالشراء. وفي حجية هذا القسم الخلاف التالي:

١- هو حجة مطلقا.

٢- هو حجة في الدفع دون الرفع، كاستصحاب حياة المفقود (قبل الحكم بموته)، فان استصحاب حياته يقتضي بقاء ملكه لأمواله، فلا يرثه غيره، ولكن ذلك لا يثبت له ملكا جديدا، للشك في حياته، فلا يرث غيره. بل توقف حصته الى أن يتبين الحال. فالمدفوع ارث غيره له، والمرفوع ارثه لغيره.

٣- هو حجة بشرط أن لا يعارضه ظاهر مطلقا، أى سواء كان الظاهر غالبا أم لا. فان عارضه الظاهر قدم الظاهر.

٤- هو حجة بشرط أن لا يعارضه ظاهر غالب، سواء كان ذا سبب أم لا. فان عارضه هذا قدم الظاهر الغالب.

٥- هو حجة بشرط أن لا يعارضه ظاهر ذو سبب. فان عارضه ظاهر ذو سبب قدم عليه.

والتقييد بذى السبب، لاخراج مثل بول وقع في ماء كثير ووجد الماء متغيرا، واحتمل أن يكون التغير بالبول كما احتمل أن يكون بطول المكث. ففي ذلك تعارض الاصل وهو الطهارة، والظاهر وهو النجاسة بالبول، فيعتبر نجسا أخذا بالظاهر وقيل يعتبر طاهرا أخذا بالاصل.

والحق التفصيل، وهو أن يسقط الاصل وهو الطهارة ان قرب العهد، اذ يضعف حينئذ احتمال التغير بالمكث، ولا يسقط ان طال العهد، لقوة احتمال التغير بطول المكث ...

ولا يحتج باستصحاب حال الاجماع في محل الخلاف، خلافا للمزني والصيرفي وابن سريج والآمدى ...

اذا حصل اجماع على حكم في حال واختلف فيه في حال أخرى، فهل يحتج باستصحاب الاجماع فيحكم على الحال الثانية بما حكم به على الحال الاولى

فى ذلك خلاف . مثاله الاجماع على أن الخارج النجس من غير السبيلين لا ينقض الوضوء قبل خروجه . أما اذا خرج ففيه خلاف . القائلون باستصحاب الاجماع قالوا لا ينتقض الوضوء استصحابا لحالته قبل خروجه الذى أجمعوا على أنه غير ناقض . ومن القائلين بهذا المزنى والصيرفى وابن سريج والآمدى . ورجح المصنف القول بعدم الاحتجاج بذلك .

لفقدان ما يصلح للتغيير

فعُرِفَ أن الاستصحابَ ثبوتُ أمرٍ فى الثانى لثبوته فى الاول . أما ثبوتُه فى الاول لثبوته فى الثانى فمقلوب وقد يقال فيه : لو لم يكن الثابتُ اليومَ ثابتا أمسِ لكان غيرَ ثابتٍ ، وليس كذلك ، فدل على أنه ثابت . فيقتضى استصحاب أمس بأنه الآن غير ثابت .

عُرِف مما تقدم أن الاستصحاب ثبوت أمر فى الزمن الثانى لثبوته فى الزمن الاول ، عند فقدان ما يصلح مغيراً له . ومن ذلك قول الشافعية : لا زكاة فيما حال عليه الحول من عشرين دينارا ناقصة تروج رواج الكاملة وذلك عملا باستصحاب ما قبل الحول لما بعده . فانها لم تكن واجبة ، والاصل بقاء ذلك .

أما قول بعضهم إن من الاستصحاب ثبوت أمر فى الزمن الاول لثبوته فى الزمن الثانى ، أى الاستدلال بالحال على الماضى فهو استصحاب مقلوب . مثاله ما لو قيل فى المكيال الموجود الآن كان نفسه على عهد النبى صلى الله عليه وسلم . وقد يقال فى توجيه ذلك : لو لم يكن الثابت اليوم ثابتا أمس لكان غير ثابت ، اذ لا واسطة بين الثبوت وعدم الثبوت . فيقتضى ذلك بأننا لو أخذنا باستصحاب ما كان أمس وهو عدم الثبوت

لأدى ذلك الى عدم الثبوت الآن مع أن المفروض ثبوته الآن .
فدل على أنه ثابت أمس أيضا . بناء على الأخذ بالاستصحاب المقلوب .

(مسألة)

لايطالب النافي بالدليل إن ادعى علما ضروريا ، والا فيطالب به على الاصح . ويجب الاخذ بأقل المقول ، وقد مر . وهل يجب الاخذ بالأخف أو الاثقل أو لايجب شئ ، أقوال .

من ادعى علما ضروريا بانتفاء شئ لم يطالب بالدليل على ذلك ، لان المفروض أنه عدل صادق في دعواه . والضروري لايشتبه حتى يطلب الدليل عليه . هذا مفهوم قول المصنف وفيه نظر ، فان البديهي قد يتطرق اليه الاشتباه ، فالضروري أولى .

أما اذا ادعى علما نظريا بالانتفاء فانه مطالب بالدليل على الاصح ، ويجب الاخذ بأقل المقول . وقد مر في بحث الاجماع أن التمسك بأقل ماقيل حق .

وهل يجب الاخذ بالأخف في شئ أو بالاثقل فيه أقوال :

أحدها الاخذ بالاخف ، لقوله تعالى : (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) . الثاني الاخذ بالاثقل ، لما فيه من الاحتياط . الثالث لايجب شئ لان الاصل عدم الوجوب .

ومناسبة ذكر هذه المسألة هنا هي ما فيها من استصحاب النفي في الاخذ بالاقل . والبراءة الاصلية في الثالث .

١٦هـ شرع مَن قبلنا

(مسألة)

اختلفوا هل كان المصطفى صلى الله عليه وسلم مُتعبّداً قبل النبوة بشرع. واختلف المثبت فقيل نوح وابراهيم وموسى وعيسى وما ثبت أنه شرع أقوال. والمختار الوقف تأصيلا وتفريعا. وبعد النبوة المنع.

هل كان النبي صلى الله عليه وسلم متعبّداً بشرع، أى مكلفا بشرع قبل النبوة. اختلف العلماء، فمنهم من نفاه ومنهم من أثبته، والمثبتون قال بعضهم كان مكلفا بشرع نوح أو ابراهيم أو موسى أو عيسى صلوات الله عليهم جميعا.

وقال بعضهم كان مكلفا باتباع ما ثبت أنه شرع من غير تعيين. والقول المختار عدم القطع بشئ من ذلك تأصيلا عن النفى والاثبات، وتفريعا عن تعيين الشريعة.

أما بعد النبوة فهناك قولان، المختار منهما المنع من التعبد بشرع من قبله، لان له شرعا يخصه، وللاتفاق على أن شريعته ناسخة لما قبلها من الشرائع. والقول الثانى أنه مكلف بما لم ينسخ من تلك الشرائع.

وقال هؤلاء: ان شرع من قبلنا شرع لنا ان لم يرد فى شرعنا ما يخالفه.

(مسألة)

حكم المنافع والمضار قبل الشرع مَرَّ. وبعده: الصحيح

أن أصل المضار التحريم ، والمنافع الحل . قال الشيخ الامام : الا أموالنا ؛ لقوله صلى الله عليه وسلم : ان دماءكم وأموالكم عليكم حرام .

مرّ في أوائل الكتاب البحث في حكم المنافع والمضار قبل ورود الشرع . أما بعد وروده فهناك أقوال :

قول بالتحريم وقول بالاباحة والصحيح أن أصل المضار التحريم ، وأصل المنافع الاباحة . قال الله تعالى : (خلق لكم ما في الارض جميعا) .

وروى ابن ماجه وغيره الحديث : (لا ضرر ولا ضرار) أي في ديننا . يعني لا تضروا أنفسكم ولا تضروا غيركم .

وقال الشيخ والد المصنف : الا أموالنا فان الظاهر فيها التحريم ، لما في الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ان دماءكم وأموالكم واعراضكم عليكم حرام . والمقصود أن دماء وأموال وأعراض بعضكم حرام على البعض الآخر .

وغير والد المصنف سكت عن هذا الاستثناء ، لان الكلام هنا في المنافع والمضار بالنظر الى ذواتها . والاموال بالنظر الى ذاتها من جملة المنافع التي الاصل فيها الحل . أما التحريم في بعضها فعارض .

الاستحسان

(مسألة)

الاستحسانُ قال به أبو حنيفة وأنكره الباقون.
وفُسِّر بدليل ينقدح في نفس المجتهد تقصُرُ عنه عبارتُه.
ورُدَّ بأنه ان تحقق فمعتبرٌ. وبعدول عن قياس الى أقوى.
ولا خلاف فيه. أو عن دليل الى العادة. ورُدَّ بأنه إن
ثبت أنها حق فقد قام دليلُها، والا رُدَّت. فان تحقق
استحسان مُختلَفٌ فيه فمن قال فيه فقد شَرَّع. أما
استحسان الشافعي التحليفَ على المصحف والحطَّ في الكتابة
ونحوهما فليس منه.

الاستحسان في اللغة عَدُّ الشيءِ حسنا. وله في الاصطلاح
تعاريف سيأتي بعضها.

وقد قال بالاستحسان الامام أبو حنيفة وأنكره الباقون.
قال شارح المختصر: والحق أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه،
لانهم ذكروا في تفسيره أمورا لا تصلح محلا للخلاف، لان بعضها
مقبول اتفاقا، وبعضها مردد بين ما هو مقبول اتفاقا وما هو
مردود اتفاقا.

وذكر المصنف أن لهم ثلاثة تفسيرات للاستحسان وهي:
الاول - دليل ينقدح في نفس المجتهد تقصر عنه عبارته.
ورُدَّ هذا بأن الدليل الذي ينقدح في نفس المجتهد ان تحقق في
نفسه فهو مقبول اتفاقا. ولا أثر لعجزه عن التعبير عنه. وان لم يتحقق

فهو مردود .

الثانى : هو عدول عن قياس الى قياس أقوى . وهذا مقبول بلا خلاف ، لأن أقوى القياسين مقدّم قطعا .

الثالث : هو عدول عن الدليل الى العادة للمصلحة ، كشرب الماء من السقّاء من غير تعيين المقدار . وكدخول الحمّام من غير تعيين مقدار الماء الذى يستعمله ولا مدة المكث فيه . فان أمثال ذلك جرت به العادة على خلاف الدليل للمصلحة .

ورُدَّ هذا بأنه ان كان جاريا فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم أو فى عهد الصحابة أو التابعين ولم ينكروه فقد قام دليله بالسنة أو الاجماع . وان لم تثبت تلك العادة فى تلك الازمان فهى مردودة . وفى مثل هذا قال الامام الشافعى : مَن استحسن فقد شرّع ، أى وضع شرعا من قبل نفسه .

وبالنسبة للمقبول يكون الانكار على الحنفية انما هو فى تسمية ذلك استحسانا ، لا لكونه قولا بلا دليل .

أما استحسان الشافعى التحليفَ على المصحف والحطَّ فى بعض أقساط مكاتبة الارقاء ونحو ذلك فليس من قبيل الاستحسان المبحوث عنه هنا . قال بعضهم هو استحسان لغوى ، أى عدُّ الشئ حسنا .

مذهب الصحابى

(مسألة)

قول الصحابى على صحابى ليس حجةً ، وفاقاً . وكذا على غيره .
قال الشيخ الامام : الا فى التعبدى . وفى تقليده قولان ، لارتفاع الثقة بمذهبه ، اذ لم يُدَوَّن . وقيل : حجةٌ فوق القياس . فان اختلف صحابيان فكدليلين . وقيل : دونه . وفى تخصيصه العمومَ قولان . وقيل : ان انتشر . وقيل : ان خالف القياس . وقيل : ان انضم اليه قياس تقريب . وقيل قول الشيخين فقط . وقيل : الخلفاء الاربعة . وعن الشافعى : الا عليا .
أما وفاق الشافعى زيداً فى الفرائض فلدليل ، لا تقليداً .

من المتفق عليه أن مذهب الصحابى ليس حجة على صحابى آخر .
أما على التابعين ممن بعدهم فالاصح أنه ليس حجة كذلك ، لان مذهبه ليس من الادلة الشرعية المستقلة . وقال الشيخ والد المصنف : الا فى الاحكام التعبدية فان قول الصحابى حجة فيها ، لان الظاهر أنه لم يقله الا بتوقيف من النبى صلى الله عليه وسلم ، اذ لا مجال فى مثل ذلك للرأى والاجتهاد .
أما تقليد غير الصحابى للصحابى فقد قال المحققون : يمتنع ذلك ، لان مذهبه لم يدوّن فلا يوثق بما نُقل عنه ، بخلاف المذاهب المدونة كالمذاهب الاربعة .
وقيل : هو حجة فيقدم على القياس عند التعارض . والقائلون بهذا قالوا : اذا اختلف صحابيان فكدليلين ، فلا بد من الترجيح .
وقيل : هو حجة دون القياس والقائلون بهذا اختلفوا هل يخصَّص به العمومُ . قال بعضهم : نعم ، اذ هو كغيره من الحجج . وقال آخرون لا

يخصص به ، لان الصحابة كانوا يتركون أقوالهم اذا بلغهم النص العام .

وقيل : هو حجة اذا انتشر بين الناس ولم يظهر له مخالف .

وقيل : هو حجة اذا ورد مخالفا للقياس ، لانه لم يخالفه الا لدليل ، بخلاف مالم يخالفه لاحتمال أن مذهبه ناشئ عن قياس قاسه هو .

وقيل هو حجة ان انضم اليه قياس تقريب ، وقياس التقريب مايقرّب القولَ المخالِفَ من قياس التحقيق . مثاله قول عثمان رضى الله عنه فى بيع الحيوان بشرط البراءة من كل عيب : ان البائع يبرأ من العيب الخفى الذى لايعلمه . لان الحيوان كما قال الشافعى : متقلب بين الصحة والسقم ، وقلما يخلو من عيب ظاهر أو خفى . فهذا قياس تقريب ، قرّب القول المخالف الى قياس التحقيق .

وقيل : قول الشيخين أبى بكر وعمر حجة دون غيرهما .

وقيل : قول الخلفاء الاربعة . وروى عن الشافعى : الا عليا .

قال القفال : ليس ذلك لنقص اجتهاد على رضى الله عنه ، بل لانه لما آل الامر اليه خرج الى الكوفه ومات كثير من الصحابة الذين كان يستشيرهم الخلفاء قبله . رضى الله عنهم أجمعين .

أقول : ولعل من أسباب ذلك كثرة ما نُسب الى على رضى الله عنه من الاقوال الموضوعة .

أما موافقة الشافعى لزيد بن ثابت فى الفرائض فليس تقليداً لزيد ، بل وافق اجتهاده اجتهاد زيد .

(ملاحظة)

لم يبحث المصنف هنا فى المصالح المرسلة مع أن هذا موضعها ، وقد ذكرها فى بحث المناسب من القياس وقد تقدم .

الالهام

(مسألة)

الالهام: ايقاع شئ فى القلب يَثْلُجُ به الصدرُ، يَخُصُّ به اللهُ تعالى بعضَ أصفيائه. وليس بحجة، لعدم ثقةِ مَن ليس معصوما بخواطره، خلافا لبعض الصوفية.

الالهام أن يُوقع الله تعالى شيئا فى قلب المؤمن يطمئن به قلبه ويثلج به صدره. ويرى بعض الصوفية أنه حجة. والصحيح أنه ليس بحجة، لان مَن لم يكن معصوما لا يأمن أن يقع فى قلبه بعض الوساوس والاوهام.

قال أبو حفص النسفى عن الالهام: ليس من أسباب المعرفة بصحة الشئ عند أهل الحق.

خاتمة بحث الاستدلال

قال القاضي حسين : مبنى الفقه على أن اليقين لا يُرفَع بالشك ، والضرر يُزال ، والمشقة تجلِبُ التيسير ، والعادة محكمة . قيل : والأمور بمقاصدها .

هذه خاتمة كتاب الاستدلال ، فيها قواعد تُشبِه الادلة ، فناسب كونها خاتمة له .

قال القاضي حسين المروزي مبنى الفقه على أربعة قواعد وهي :

١-(اليقين لا يُرفَع بالشك) .

ورد في حديث مسلم : ان الشيطان ليأتي أحدكم وهو في صلاته فيقول له : أحدثتَ . فلا ينصرف حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا .

ومن مسائل هذه القاعدة : من تيقّن الطهارة وشكّ في الحدث فهو متطهر . ومن تيقن الحدث وشك في الطهارة فهو محدث . وقد استثنى العلماء من هذه القاعدة مسائل مسطورة في مواضعها .

٢-(الضرر يزال) .

روى البيهقي والدارقطني وابن ماجه : لا ضرر ولا ضرار .

ويتخرج على هذه القاعدة مسائل ، منها : وجوب ردّ المغصوب وضمان المتلفات والرد بالعيب وغير ذلك .

٣-(المشقه تجلب التيسير) :

قال الله تعالى : (يريد الله بكم اليسر) . وروى الشيخان : يسّروا ولا تعسّروا .

ويتخرج على هذه القاعدة جميع الرخص والتسهيلات كالفطر وقصر الصلاة للمسافر .

٤ - (العادة محكّمة)

ومن مسائل هذه القاعدة تحديد أقل مدة الحيض والنفاس ، ومنها بيع المعاطاة والحكم بغالب نقد البلد ، وغير ذلك .

وأضاف بعضهم قاعدة خامسة وهي : (الامور بمقاصدها) .

قال النبي صلى الله عليه وسلم : (انما الاعمال بالنيات) . رواه الشيخان . وقال كثير من أهل العلم ان هذا الحديث ثلث العلم .

وقال بعضهم : ان مسائل الفقه ترجع الى قاعدة واحدة وهي (اعتبار المصالح ودرء المفاسد) . وقال بعضهم ترجع الى (اعتبار المصالح) ، فان درء المفاسد راجع الى اعتبار المصالح .

والواقع أن مسائل الفقه لا يمكن إرجاعها الى الأمور المذكورة الا بتكلف وتعسف .

وللامام السيوطي رحمه الله بحث مستفيض في ذلك أورده في صدر كتابه (الاشباه والنظائر) الفقهية .

الكتاب السادس
في
التعادل والتراجيح

يمتنع تعادلُ القاطعين، وكذا الأمارتين في نفس الأمر على الصحيح. فإن تُوُهِّمَ التعادلُ فالتخييرُ أو التساقطُ أو الوقفُ، أو التخييرُ في الواجبات والتساقطُ في غيرها.. أقوالٌ.

يمتنع تعادل أي تقابل القاطعين كأن يدل أحدهما على ماينافي دلالة الآخر، لأن كلا منهما يفيد العلم القاطع، ولم يُتصوَّر التعارض في القطعيات، سواء كانت عقلية أم نقلية إلا باعتبار أن أحدهما ناسخ للآخر.

وصحح المصنف امتناع تعادل الأمارتين من غير ترجيح. والذى عليه الجمهور أن ذلك جائز، إذ لو كان ممتنعا لكان امتناعه لدليل، والمفروض التعادل بدون دليل..

قال ابن الحاجب في المختصر: تقابل الدليلين العقليين محال، وأما تقابل الامارتين الظنيتين وتعادلهما فالجمهور أنه جائز.

فان وقع في ذهن المجتهد تعادل أمارتين ولم يجد مرجحا لاحداهما ففي ذلك أقوال وهي:

أولها التخيير بينهما في العمل. الثاني تساقطهما، والرجوع الى غيرهما. الثالث الوقف، كما في تعارض البينتين. الرابع التخيير في الواجبات، كما في خصال الكفارة. أما في غير الواجبات فالتساقط.

وان نُقِلَ عن مجتهد قولان متعاقبان فالمتأخر قوله. والا فما ذُكِرَ فيه المشعرُ بترجيحه. والا فهو متردد. ووقع للشافعي في بضعة عشر مكانا. وهو دليل على علو شأنه علما ودينا.

وان نقل عن مجتهد قولان متعاقبان فى مسألة فالمتأخر منهما هو قوله المعمول به. وان لم يكونا متعاقبين فالعمل بالقول الذى يتضمن إشعاراً بترجيحه. فان لم يتحقق ذلك واحد منهما دل على أن المجتهد قد تردد بينهما، أى لم يظهر له وجه للترجيح. وقد وقع مثل ذلك للامام الشافعى فى بضعة عشر مكانا، قيل ستة عشر وقيل سبعة عشر. وذلك دليل على علو شأنه علما ودينا، لان تردده لم يحصل الا بعد امعان النظر الدقيق، فتحرّج رضى الله عنه أن يقول قولا لم يتيقنه أو يترجح عنده.

ثم قال الشيخ أبو حامد: مخالف أبى حنيفة منها أرجح من موافقه لدليل. وعكس القفال. والاصح الترجيح بالنظر. فان وقف فالوقف. وان لم يُعرف للمجتهد قول فى مسألة لكن فى نظيرها فهو قوله المخرّج فيها على الاصح. والاصح لا ينسب اليه مطلقا، بل مقيدا.. ومن معارضة نص آخر للنظير تنشأ الطرق.

ثم قال الشيخ أبو حامد الاسفرايينى: ما خالف أبا حنيفة أرجح مما وافقه، فان الشافعى لم يخالفه الا لدليل. أما القفال فقال بعكس ذلك، أى بترجيح ما وافق أبا حنيفة، لقوته بتعدد القائل به. واعترض بعضهم بأن القوة انما تنشأ من قوة الدليل فلذلك قال المصنف: الاصح الترجيح بالنظر فان وقف النظر عن الترجيح فالوقف.

وان لم يعرف للمجتهد قول فى مسألة، لكن عرف قوله فى

نظيرها فالأصح أن قوله في هذه هو قوله المخرَّج في تلك. ولكن لا يُنسب اليه مطلقا، بل مقيدا، فيقال هو قول المجتهد المخرَّج.

والتخريج كما في المغني والنهاية: أن يجيب الشافعي بحكمين مختلفين في صورتين متشابهتين، ولم يظهر ما يصلح للفرق بينهما، فينقل الاصحاب جوابه في كل صورة منهما الى الاخرى، فيحصل في كل صورة منهما قولان: منصوص ومخرَّج. المنصوص في هذه هو المخرَّج في تلك، والمنصوص في تلك هو المخرج في هذه فيقال: فيهما قولان بالنقل والتخريج.

وتنشأ الطرق في المذهب من معارضة نص آخَرَ للنظير، بأن ينص المجتهد في مسألة نصا، وينص فيما يشبهها نصا آخر مخالفا للاول، فيختلف أصحابه في المسألتين، فمنهم من يقرّر النصين فيهما ويفرق بينهما. ومنهم من يخرج نص كل منهما في الاخرى، فيحكي في كل واحدة قولين: أحدهما منصوص والثاني مخرج. وعلى هذا فتارة يرجح في كل منهما نصها، ويفرق بينهما، وتارة يرجح في واحدة نصها، وفي الاخرى المخرج.

والترجيح تقوية أحد الطريقين. والعملُ بالراجح واجب. وقال القاضي: الا مارُجح ظنا، اذ لا ترجيح بظن عنده. وقال البصري: ان رُجح أحدهما بالظن فالتخيير.

ولا ترجيح في القطعيات، لعدم التعارض. والمتأخرُ ناسخ. وان نُقِل التأخرُ بالآحاد عُمِلَ به، لان دوامه مظنون.

الترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا. وفي الاصطلاح تقوية أحد الدليلين المتقابلين بوجه من وجوه الترجيح التي ستأتي.

والعمل بمقتضى الراجح واجب ، سواء كان الرجحان قطعيا أم ظنيا . وقال القاضى الباقلانى انما يجب العمل بما كان رجحانه قطعيا ، أما الظنى فلا يجب العمل به . ذلك لان القاضى لايعتبر الترجيح بالظن .

وقال أبو عبد الله البصرى : يجب العمل بالراجح قطعيا . أما ماكان رجحانه ظنيا فالتخيير لا الوجوب .

وقد سبق أن تعارض القطعيين ممتنع . أما مايظهر من التعارض فى بعض ذلك فهو فيما كان أحدهما ناسخا للآخر .

والمتأخر ناسخ للمتقدم ، سواء نقل التأخر تواترا أم آحادا . ولايلزم من ذلك اسقاط القطعى بالآحاد الذى هو ظنى ، لان دوام القطعي مظنون . والقطع انما هو فى ثبوته لا فى دوامه .

والاصح الترجيح بكثرة الادلة والرواة . وان العمل بالمتعارضين ، ولو بوجه ، أولى من الغاء أحدهما ، ولو سنة قابلها كتاب . ولا يقدم الكتاب على السنة ولا السنة عليه ، خلافا لزاعميها .

الاصح الترجيح بكثرة الادلة والرواة ، لان الكثرة تفيد قوة الظن . وقيل : لا ترجيح بذلك كما فى البينتين ، حيث لا تقدم شهادة الاربعة أو الثلاثة مثلا على شهادة الاثنين . والجواب بأن هناك فرقا بين الشهادة والرواية كما هو مبين فى موضعه .

وقد سبق أن العمل بالراجح واجب ، ولكن لو أمكن العمل بهما ولو من وجه فذلك أولى من الغاء أحدهما .

مثال ذلك حديث الترمذى : (أيما اهاب دبغ فقد طهر) مع حديث أبى داود والترمذى وغيرهما : (لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب) . فهذا شامل للمدبوغ وغيره . فجمعوا

بينهما بحمل الثانى على غير المدبوغ، جمعا بين الدليلين. والحديث الاول رواه مسلم أيضا بلفظ: (اذا دبغ الاهاب فقد طهر).

وكذلك لو كان بين الكتاب والسنه فان العمل بهما - ولو من وجه - أولى. ولهذا قالوا الاصح عدم تقديم الكتاب على السنة ولا السنة على الكتاب. خلافا لمن زعم تقديم الكتاب، استنادا الى مارواه أبو داود من حديث معاذ المشهور الذى يدل على تقديم الكتاب، فان لم يجد فبالسنة. وخلافا لمن زعم تقديم السنة، استنادا الى قوله تعالى: (لتبين للناس مانزل اليهم).

من أمثلة ذلك قوله تعالى: (قل لا أجد فيما أوحى الىّ محرما) الى قوله تعالى: (أو لحم خنزير). والحديث الذى رواه أبو داود وغيره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فى البحر: (هو الطهور ماؤه الحل ميتته). فكلٌّ من الآية والحديث شامل لخنزير البحر، الآية تشمله بالحرمة، والحديث بالحل. فجمعوا بينهما بحمل ما فى الآية على الخنزير البرى.

فان تعذر وعلم المتأخر فناسخٌ، والا رُجِعَ الى غيرهما. وان تقارنا فالتخيير ان تعذر الجمعُ والترجيح. وان جُهِل التاريخ وأمكن النسخ رُجِع الى غيرهما، والا تخيّر ان تعذر الجمع والترجيح. فان كان أحدهما أعم فكما سبق.

اذا تعذر الجمع بين المتعارضين وعلم المتأخر منهما فهو ناسخ للمتقدم. وان لم يعلم التاريخ وجب الرجوع الى دليل آخر. وان وردا معا فان أمكن الجمع بينهما أو ترجيح أحدهما عمل بذلك. وان لم يمكن الجمع ولا الترجيح فالتخيير بينهما فى العمل. وان جهل التاريخ وأمكن النسخ بأن لم يكونا من العقائد وجب الرجوع الى دليل آخر. والا تخير الناظر بينهما بشرط تعذر الجمع والترجيح، فان كان أحدهما أعم من الآخر فالحكم كما سبق فى آخر التخصيص.

المرجحات

(ولغته)

يُرَجَّح بعلوّ الاسناد وفقه الراوى ونحوه وورعه وضبطه وفطنته، ولو روى المرجوحَ باللفظ. ويقظته وعدم بدعته وشهرة عدالته، وكونه مزكّى بالاختبار أو اكثر مزكّين، ومعروف النسب. قيل: ومشهوره. وصريحَ التزكية على الحكم بشهادته والعمل بروايته. وحفظ المروىّ وذكر السبب والتعويل على الحفظ دون الكتابة. وظهور طريق روايته، وسماعه من غير حجاب، وكونه من اكابر الصحابة، وذكراً، خلافا للاستاذ. وتأخّرها فى غير أحكام النساء، وحرّاً ومتأخّرَ الاسلام. وقيل: متقدمه. ومتحملا بعد التكليف، وغير مدلِّس وغير ذى اسمين، ومباشرا، وصاحب الواقعه، وراويا باللفظ، ولم يُنكره راوى الاصل، وكونه فى الصحيحين.

المرجحات كثيرة جداً. وتكون بين منقولين كنصين وبين معقولين كقياسين وبين منقول ومعقول كنص وقياس.

ويقع الترجيح فى السند والمتن والمدلول وما ينضم الى ذلك من خارج. وما فى السند يكون فى الراوى والرواية والمروى والمروى عنه. وما فى الراوى يكون بكثرة الرواة وفقه الراوى وغير ذلك. وما فى الرواية كالتواتر وغيره. وما فى المروى ككونه بالسماع مثلا. وما فى المروى عنه كترجيح ما لم ينكره راوى الاصل على ما أنكره. وما فى المتن كتقديم مفهوم

الموافقة على مفهوم المخالفة. وما في المدلول كتقديم الحظر على الاباحة. وما من الخارج كتقديم ما يوافق دليلا آخر.

وذكر المصنف طائفة من المرجحات وهي:

علو الاسناد، أي ما كانت مراتب الرواة فيه أقل.

فقه الراوي ومعرفته باللغة والنحو، لقلة احتمال الغلط من كان متصفا بذلك.

ورعه وضبطه وفطنته ويقظته، لان الوثوق بمن كان كذلك اكثر.

وكونه مزكى بالاختبار لا بالاخبار، لان المعاينة أقوى دلالة.

كذلك من كان مزكوه اكثر أو كانت تزكيته صريحة فانه يقدم على من كان مزكوه أقل، أو كانت تزكيته غير صريحة كالحكم بشهادته والعمل بمرويه، لان الحكم والعمل قد يبنيان على الظاهر من غير تزكية.

الخبر الذي يحفظه راويه على ما اعتمد فيه على الكتابة.

والخبر الذي طريقة روايته ظاهرة كالسماع، فانه يقدم على ما كان بالاجازة مثلا.

وخبر من روى من غير حجاب بينه وبين شيخه، لبعده عن الاشتباه.

وخبر أكابر الصحابة لملازمتهم للنبي صلى الله عليه وسلم.

وخبر الذكر على خبر الانثى لان الذكر أضبط غالبا. وقال الاستاذ أبو اسحاق الاسفرايني لا ترجيح بذلك. والقول الثالث يرجح خبر الذكور الا ما كان في أحوال النساء فانهن أعرف بذلك.

ورواية الحر على رواية الرقيق لاحتراز الحر مما قد لا يحترز منه الرقيق.

رواية من تأخر اسلامه، لظهور تأخر خبره. وقيل يقدم السابق في الاسلام، لانه أشد تحرزا في الغالب ممن تأخر اسلامه.

رواية من تحملها بعد البلوغ على من تحملها قبله، لان الاولى يقل احتمال الغلط فيها بالنسبة الى الثانية.

رواية غير المدلس على رواية المدلس، لان الوثوق بالاولى اكثر.

رواية من كان له اسم واحد على من كان له اسمان فاكثر، لاحتمال الاشتباه فى الثانية .

رواية من كان مباشراً لما رواه أو صاحب الواقعة التى ورد فيها الخبر فانه أعرف بها من غيره .

الخبر المروى باللفظ على المروى بالمعنى ، لسلامة الاولى من احتمال الخلل . الا اذا كان الراوى أفقه أو أفطن أو أورع كما تقدم .

رواية من لم ينكر شيخه الرواية عنه ، لان الظن بصحتها أقوى مما أنكرها .

الخبر الوارد فى الصحيحين البخارى ومسلم ، أو فى أحدهما على ما ورد فى غيرهما . لان الامة تلقتهما بالقبول سلفا وخلفا .

والقول فالعمل فالتقرير ، والفصيح ، لا زائد الفصاحة على الاصح . والمشتمل على زيادة ، والوارد بلغة قريش والمدنى ، والمشعر بعلو شأن النبى صلى الله عليه وسلم ، والمذكور فيه الحكم مع العلة ، والمتقدم فيه ذكر العلة على الحكم . وعكس النقشوانى . وما كان فيه تهديد أو تأكيد

ويقدم الخبر الناقل لقول النبى صلى الله عليه وسلم على الناقل لفعله ، والناقل لفعله على الناقل لتقريره ، لان القول أقوى دلالة من الفعل ، والفعل أقوى دلالة من التقرير .

والخبر الفصيح على غير الفصيح ، لان هذا يحتمل أن يكون مرويا بالمعنى . أما زائد الفصاحة فلا يقدم على الفصيح ، لان النبى صلى الله عليه وسلم قد يخاطب من لا يفهم الزائد فى الفصاحة .

وما ورد بلغة قريش ، لانها لغة النبى صلى الله عليه وسلم .

ويقدم الخبر المدنى على المكى ، لورود الاول متأخراً .

والمشتمل على زيادة على مالم يشتمل عليها، لما فى الاول من زيادة علم .

والخبر المشعر بعلو شأن النبى صلى الله عليه وسلم، لتأخره عما لايشعر بذلك، ولان النبى لم يزل يزداد .

والمشتمل على الحكم والعلة على ما فيه الحكم فقط . ومثلوا لذلك بحديث البخارى: من بدل دينه فاقتلوه . وحديث الصحيحين أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل النساء والصبيان . فقد اشتمل الاول على الحكم وهو القتل والعلة وهى الردة . واشتمل الثانى على الحكم فقط وهو النهى عن القتل .

واذا تعارض خبران فى كل منهما حكم وعلة فالراجح ما تقدمت فيه العلة . لانه أدل على ارتباطهما . وقال النقشوانى: الراجح ما تقدم فيه الحكم، لان الحكم اذا ذكر تشوقت النفس الى العلة .

ويقدم الخبر المشتمل على تهديد أو تأكيد على مالم يشتمل على ذلك، لان المشتمل يدل على اهتمام الشارع به .

وما كان عموما مطلقا على ذى السبب ، الا فى السبب . والعامُّ الشرطى على النكرة المنفية على الاصح . وهى على الباقى . والجمع المعرَّف على مَن وما . والكلُّ على الجنس المعرف ، لاحتمال العهد . قالوا: وما لم يُخصَّ . وعندى عكسه . والاقل تخصيصا .

ويقدم الخبر العام عموما مطلقا على العام ذى السبب ، لان ذا السبب يحتمل أن يكون مقصورا على السبب ، بخلاف المطلق فانه أقوى فى دلالته على العموم الا فى صورة السبب ، لانها قطعية الدخول عند الاكثرين كما سبق .

والخبر الذى فيه عام شرطى مثل من وما الشرطيتين يقدم على النكرة

المنفية على الاصح . لان الاول يفيد التعليل ، بخلاف الثانى . وقيل: بالعكس .

وتقدم النكرة المنفية على باقى صيغ العموم .

ويقدم الجمع المعرف باللام أو بالاضافه على من وما غير الشرطيتين كالاستغراق مثينا لان الجمع المعرف أقوى فى افادة العموم ، اذ يمتنع تخصيصه الى الواحد بخلافهما .

ويقدم ماكان عمومه بمن وما غير الشرطيتين على الجنس المعرف ، لاحتمال العهد فى هذا .

وقال بعضهم يقدم العام الذى لم يُخَصَّص على ما خُصص ، لان الثانى مختلف فى حجيته بخلاف الاول . لكن قال المصنف : عندى عكس هذا ، أى يقدم ما خصص على ما لم يخصص ، لان ما خُصِّص من العام هو الغالب والغالب أولى من غيره .

ويقدم ما قلّ تخصيصه على ما كثر تخصيصه لضعف الثانى .

والاقتضاء على الاشارة والايماء . ويرجَّحان على المفهومين ، والموافقة على المخالفة . وقيل : عكسه . والناقل عن الاصل عند الجمهور .

ويقدم ما دلّ بالاقتضاء على ما دل بالاشارة أو الايماء ، لان المدلول عليه بالاقتضاء يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته ، بخلاف ما بعده ، فان المدلول بالاشارة غير مقصود ولا يتوقف عليه الكلام ، والمدلول بالايماء مقصود لكنه لا يتوقف عليه ما تقدم .

ويرجح ما دلّ بالاشارة أو الايماء على ما دل بالمفهوم موافقة

أو مخالفة. لأن الدلالة بالإشارة والإيماء في محل النطق، بخلاف المفهومين. ويرجح ما دل بالموافقة على ما دل بالمخالفة، للاختلاف في حجية الثاني. وقيل يرجح ما دل بالمخالفة لأنه يفيد تأسيساً وقدمر بحث المفاهيم والدلالات.

> والمثبتُ على النافي، وثالثها سواءٌ، ورابعها إلا في الطلاق والعتاق. والنهيُ على الأمر، والأمر على الإباحة، والخبر على الأمر والنهي، والحظرُ على الإباحة، وثالثها سواء. والوجوبُ والكراهةُ على الندب، والندبُ على المباح في الأصح. ونافي الحد، خلافاً لقوم.

يرجح الخبر المثبت لشيء على الخبر النافي له، لاشتمال المثبت على زيادة علم. وقيل: بالعكس، لأن النافي اعتضد بالأصل.
والقول الثالث: هما سواء، لتساوي مرجحيهما. والقول الرابع: إلا في الطلاق والعتاق، فيرجح النافي لهما لأن الأصل عدمهما.
وقال ابن الحاجب في المختصر: والموجب للطلاق والعتاق، لموافقته النفي. قال العضد في الشرح: يقدم الموجب للطلاق والعتق على ما يوجب عدمهما، لأنه مؤيد بالأصل، إذ الأصل عدم الزوجية والرقية.
وما دل على نهي على ما دل على أمر، لأن الأول لدفع المفسدة والثاني لجلب المصلحة، واعتناء العقلاء بالأول أشد.
وما دل على أمر على ما دل على إباحة، للاحتياط في الطلب، ولأن ترك الأمر محظور بخلاف ترك المباح.
والخبر المتضمن تكليفا على ما تضمن ذلك بصيغة أمر أو نهي، لأن التعبير عن الطلب بصورة الخبر يدل على أهميته.

والخبر الدال على حظر على ما دل على اباحة ، للاحتياط في الاقتناع ، كما في تقديم الامر على الاباحة ، للاحتياط في الامتثال . وقيل : بالعكس . وقيل : هما سواء .

وما دل على وجوب أو كراهة على ما دل على ندب ، للاحتياط في امتثال الواجب ، ولدفع اللوم في اجتناب المكروه .

وما دل على ندب على ما دل على اباحة ، للاحتياط . وقيل : بالعكس ، لان المباح موافق للاصل في عدم الطلب .

والخبر النافي لوجوب الحد على الخبر المثبت له ، لان درء الحدود بالشبهات مأمور به . ولان فيه تيسيرا وهو مطلوب .

وخالف المتكلمون في ذلك فقالوا : يرجح المثبت للحد على النافي له ، لان المثبت يفيد تأسيساً ، بخلاف النافي .

والمعقول معناه ، والوضعي على التكليفي في الاصح . والموافق دليلا آخر ، وكذا مرسلا أو صحابيا أو أهل المدينة أو الاكثر في الاصح . وثالثها في موافق الصحابي ان كان حيث ميزه النص كزيد في الفرائض . ورابعها ان كان أحد الشيخين مطلقا . وقيل : الا أن يخالفهما معاذ في الحلال والحرام أو زيد في الفرائض ونحوهما . قال الشافعي : وموافق زيد في الفرائض فمعاذ فعلي . ومعاذ في أحكام غير الفرائض فعلي .

يرجح الخبر المعقول معناه على غيره ، لان المعقول معناه ادعى الى الانقياد ، وأفيد لامكان القياس عليه .

والاصح ترجيح الوضعي على التكليفي ، كأن يدل خبر على أن شيئا شرط لكذا ، ويدل خبر آخر على النهي عن فعل ذلك الشيء مثلا ،

وقيل يرجح التكليفي ، لترتب الثواب عليه ، دون الوضعي .

وما وافق دليلا آخر على ما لم يكن كذلك ، لان الظن بالاول أقوى . وسبق الترجيح بكثرة الادلة .

والاصح ترجيح ما وافق خبرا مرسلا أو قول صحابي أو عمل أهل المدينة أو أكثر العلماء ، لقوة الظن فيما ذكر .

وقيل : لاترجيح بذلك ، لانها ليست حججا . والقول الثالث يرجح ما وافق صحابيا ميزه النص بباب من أبواب الفقه ، كزيد بالفرائض ومعاذ بالحلال والحرام وعلي بالقضاء .

والقول الرابع : يرجح ما وافق أحد الشيخين أبي بكر وعمر مطلقا ، أي في جميع أبواب الفقه . وقيل : الا اذا خالفهما معاذ في الحلال والحرام وزيد في الفرائض وعلي في القضاء ، لان هؤلاء ميزهم النص بمعرفة هذه الابواب .

وقال الامام الشافعي : يرجح زيد في الفرائض . أما في غيرها فيرجح معاذ فعلي رضوان الله عليهم أجمعين .

والاجماعُ على النص . واجماعُ الصحابة على غيرهم . واجماعُ الكلِّ على ما خالف فيه العوامُّ . والمنقرضُ عصرُه ، وما لم يُسبَق بخلافٍ على غيرها . وقيل المسبوقُ أقوى . وقيل : سواءٌ .

ويرجح الثابت بالاجماع على الثابت بالنص ، لأن النص يحتمل النسخ بخلاف الاجماع . ويرجح اجماع الصحابة على غيرهم ، لان الصحابة أعدل وأعلم بالدين .

ويرجح اجماع الكل الشامل للعوام على ما خالف فيه العوام ، لضعف الثاني بالاختلاف في حجيته .

ويرجح الإجماع الذى انقرض عصره والإجماع الذى لم يسبقه خلاف على مقابلهما ، لأن مالم ينقرض عصره وما سبقه خلاف مختلف فى حجيتها . وقيل : المسبوق بخلاف أقوى لما فيه من زيادة الاطلاع على المأخذ . وقيل : هما سواء .

والأصح تساوى المتواترين من كتاب وسنة . وثالثها تُقدَّم السنة ، لقوله : (لتُبيّن) .

الأصح تساوى المتواترين من كتاب وسنة ، فلا يرجح أحدهما على الآخر . والمقصود المتواتران اللذان دلالتهما ظنية ؛ أما إذا كانت دلالتهما قطعية فلا يمكن التعارض بينهما كما سبق .

وقيل : يُقدَّم الكتاب على السنة المتواترة . وقيل : تقدم السنة ، لأنها مبيِّنة للكتاب . قال الله تعالى : (لتبين للناس ما نزل اليهم) .

ويرجح القياس بقوة دليل حكم الأصل ، وكونه على سنن القياس ، أي فرعه من جنس أصله والقطع بالعلة أو الظن الأغلب ، وكون مسلكها أقوى ، وذات أصلين على ذات أصل . وقيل : لا . وذاتية على حكمية . وعكس السمعانى ، لأن الحكم بالحكم أشبه وكونها أقل أوصافا . وقيل بعكسه ، والمقتضية احتياطا فى الفرض وعامة الأصل ، والمتفق على تعليل أصلها ، والموافقة الأصول على موافقة أصل واحد

قيل: والموافقة علة أخرى إن جوّز علتان.

ويرجح قياس على قياس بقوة دليل حكم الاصل أي المقيس عليه، لقوة الاصل بقوة الدليل. فيقدم ما دل بالمنطوق مثلا على ما دل بالمفهوم.

ويرجح القياس الجاري على سننه، بأن كان فرعه من جنس أصله. فقياس أرش ما دون الموضحة على الموضحة مقدم على قياسه أرشها بغرامات الاموال.

وما قطع بوجود العلة فيه. وكذا ما غلب الظن بوجودها على ما لم يكن كذلك.

وما كان مسلك العلة فيه أقوى. وقد سبق بيان مسالكها. وما كانت علته ذات أصلين على ما كانت ذات أصل واحد. مثاله قياس العارية في الضمان على باب السوم والغصب بجامع الاخذ لغرض النفس يرجح على قياسها على الذي علته الاخذ للتملك فلا ضمان[٧].

وما كانت علته أقل أوصافا، لأن الاعتراض عليها أقل. وقيل: بالعكس، لان الاكثر أكثر شبها.

وما كانت علته تقتضي احتياطا في الفرض على ما كانت لا تقتضيه. مثاله تعليل نقض الوضوء بملامسة النساء بشهوة ودونها فانه أحوط من تعليله بالملامسة بشهوة. لان الاول فيه احتياط للفرض كالصلاة.

وما كانت علته عامة الاصل، بأن توجد في أكثر الجزئيات، لانها أكثر فائدة مما لا تعم كالتعليل بالطعم في الربويات فانه يشمل

[٧] وما كانت علته ذاتية كالإسكار في الخمر، على ما كانت علته حكمية كالنجاسة. وقال السمعاني: ترجح الحكمية، لأن الحكم بالحكم أشبه.

القليل والكثير بخلاف التعليل بالكيل .

وما اتفق على تعليل الاصل فيه على ما اختُلِف في تعليله .

وما كانت علته موافقة لأكثر من أُصل على الموافقة لاصل واحد ، لقوة الاولى بكثرة ما يؤيدها . مثاله مسح الرأس في الوضوء ، فالقائلون بانه لا يُسَنّ تثليثه قاسوه على التيمم ومسح الخف . والقائلون بالتثليث قاسوه على غسل الاعضاء .

وقيل : يرجح ما كانت علته موافقة لعلة أخرى ، بناءً على تجويز علتين . وقيل لا ترجيح بذلك . وهي كالخلاف في الترجيح بكثرة الادلة ، وقد سبق بحثه .

وما ثبتت علته بالاجماع فالنص القطعيين ، فالظنيين فالايماء فالسبر فالمناسبة فالشبه فالدوران ، وقيل : النص فالاجماع . وقيل الدوران فالمناسبة وما قبلها وما بعدها .

وقياس المعنى على الدلالة وغير المركب عليه إن قُبِل . وعكسَ الاستاذُ . والوصف الحقيقي فالعرفي فالشرعي الوجودي فالعدمي البسيط فالمركب .

ويرجح القياس الذي ثبتت علته بالاجماع القطعي فبالنص القطعي ، فبالاجماع الظني ، فبالنص الظني . يلي ذلك ما ثبت بالايماء فالسبر فالمناسبة فالشبه فالدوران . وقيل يقدم ما ثبت بالنص على ما ثبت بالاجماع ، وقيل : يقدم ٧ . وهذا الترتيب مفهوم من العطف بالفاء . وبيان المذكورات وما يليها سبق في كتاب القياس .

ويرجح قياس المعنى على قياس الدلالة ، لاشتمال الاول على

٧ [illegible]

المعنى المناسب، بخلاف الثاني المشتمل على ملازمه كما سبق.

ويرجح القياس غير المركب على المركب، لضعف المركب بالاختلاف في قبوله كما تقدم في موضعه. وعكس الاستاذ الاسفرايني فرجح المركب على غيره.

ويرجح ما كان الوصف الوجودي فيه حقيقيا، ثم ما كان عرفيا، ثم ما كان شرعيا. يلي ذلك الوصف العدمي البسيط، يليه العدمي المركب، لضعف العدمي بالنسبة الى الوجودي، والمركب بالنسبة الى البسيط، للخلاف فيهما.

والباعثة على الأمارة، والمطردة المنعكسة، ثم المطردة فقط على المنعكسة فقط. وفي المتعدية والقاصرة أقوال، ثالثها سواء. وفي الاكثر فروعا قولان.

ويرجح ما كانت علته باعثة على ما كانت أمارة، لان الاولى مناسبتها ظاهرة بخلاف الثانية. ويرجح ما كانت علته مطردة منعكسة على المطردة فقط، ثم المطردة فقط على المنعكسة فقط. لان ضعف المنعكسة بعدم الاطراد أشد من المطردة فقط.

أما عند تعارض المتعدية والقاصرة فهناك أقوال: أحدها ترجيح المتعدية، والثاني ترجيح القاصرة، والثالث هما سواء، لتساويهما فيما تنفرد به كل واحدة منهما. وهو الالحاق في المتعدية، وقلة الخطأ في القاصرة.

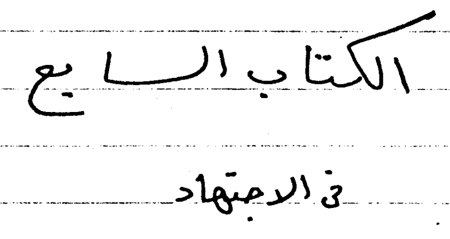
أما المتعديتان فقيل ترجح ما كانت اكثر فروعا. وقيل: بالعكس.

والاعرف من الحدود السمعية على الاخفى، والذاتي على العرضي، والصريح والاعم وموافقة نقل السمع واللغة ورجحان طريق الكتابه. والمرجحات لا تنحصر، ومثارها غلبة الظن. وسبق كثير فلم نعده.

عند تعارض الحدود الشرعية لحدود الاحكام يرجح ما كان أعرف على الاخفى، لان الاعرف أفضى الى مقصود التعريف. ويرجح الذاتي على العرضي، لان الاول يفيد كنه الحقيقة. ويرجح الصريح على غيره، لتطرق الخلل الى غير الصريح. ويرجح الاعم على الاخص لكثرة ما يشمله التعريف بالاعم. وقيل: يرجح الاخص، أخذاً بالمحقق. ويرجح الموافق للمنقول سمعا ولغة.

ويرجح الحد الذى طريق اكتسابه راجح على ما لم يكن كذلك، لان الظن بالاول أقوى.

والمرجحات كثيرة جدا، والعمدة فيها غلبة الظن بالرجحان. وقد سبق كثير منها فلا حاجة الى اعادته. ومن ذلك تقديم بعض مفاهيم المخالفة على بعض، وبعض ما يخل بالفهم كالاضمار والمجاز والاشتراك. وتقديم المعنى الشرعي على العرفي، والعرفي على اللغوي الى غير ذلك.


الكتاب السابع
في الاجتهاد

الاجتهادُ استفراغُ الفقيهِ الوسعَ لتحصيل ظنٍّ بحكم. والمجتهدُ الفقيهُ، وهو البالغ العاقل، أى ذو ملكةٍ يُدرِكُ بها المعلومَ. وقيل: العقل نفسُ العلم. وقيل: ضروريّةٌ. فقيه النفس، وإن أنكر القياس. وثالثها الا الجلي. العارف بالدليل العقلى والتكليف به. ذو الدرجة الوسطى لغةً وعربيةً وأصولاً وبلاغةً ومتعلقَ الاحكام من كتاب وسنة، وان لم يحفظ المتون. وقال الشيخ الامام: هو من هذه العلومُ ملكةٌ له، وأحاط بمعظم قواعد الشرع ومارسها بحيث اكتسب قوةً يفهم بها مقصود الشارع.

الاجتهاد فى اللغة تحمل الجهد وهو المشقه فى أمر. وفى الاصطلاح ماذكره المصنف. واستفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه. قاله العضد. وغاية الاجتهاد تحصيل الظن بحكم شرعى.

والاجتهاد ثلاثه أقسام: اجتهاد مطلق وهو المقصود هنا. واجتهاد فى المذهب، واجتهاد فى الفتيا. وسيأتى بيانهما.

والمجتهد عند الاصوليين هو الفقيه، كما مر فى أوائل الكتاب. والمصنف رحمه الله تعالى عرّف المجتهد هنا، وادخل فى التعريف احترازا واستطرادا. وعلى كل ففيما يلى شرح لما قال:

المجتهد هو البالغ، لان غير البالغ غير مؤهل لذلك. العاقل وهو من كانت له ملكة (أى هيئة راسخة فى النفس) يُدرِك بها المعلوم. وهذه الملكة هى العقل. وقيل: العقل نفس العلم، سواء

كان ضروريا أم نظريا . وقيل : هو نفس العلم الضرورى دون النظرى .

والمقصود بالفقيه فقيه النفس ، أى قوى النفس ، اذ من لم يكن كذلك لايتأتى له الاستنباط الذى هو مهمة المجتهد .

ومن أنكر القياس لايخرج عن كونه مجتهداً اذا توفرت فيه شروط الاجتهاد . هذا على أصح الاقوال . وقيل : لايعتبر مجتهداً من أنكر القياس . وقيل من أنكر القياس الجلى .

وأن يكون عارفا بالدليل العقلى والتمسك به . أى عارفا بالبراءة الاصلية فيتمسك بها الى أن يصرف عن ذلك صارف شرعى

وأن يكون بالدرجة الوسطى فى معرفة اللغة العربية من نحو وصرف وبلاغة .

وأن يكون عارفا بأصول الفقه وما تتعلق به الاحكام من كتاب وسنة . فيعرف الآيات الدالة على الاحكام وكذلك الاحاديث الدالة على ذلك ، وان لم يحفظ المتون ، فيكفى أن يعرف مواضعها فى الكتب المعتمدة .

وقال الشيخ والد المصنف : المجتهد من كانت هذه العلوم ملكةً له ، وأحاط بمعظم قواعد الشرع ومارسها بحيث يكون مكتسبا قوةً لفهم مقصود الشارع .

ويعتبر - قال الشيخ الامام - لايقاع الاجتهاد ، لا لكونه صفة فيه - كونه خبيرا بمواقع الاجماع ، كى لايخرقه . والناسخ والمنسوخ وأسباب النزول وشرط المتواتر والآحاد والصحيح والضعيف وحال الرواة . ويكفى فى زماننا الرجوع الى أئمة ذلك .

في الفقرة السابقة بيان الصفات التي يجب توفرها فيمن يصح أن يوصف بأنه مجتهد. أما في هذه الفقرة فبيان ما يجب توفره للاجتهاد بالفعل على رأي والد المصنف، ككون الفقيه خبيرا بمواقع الاجماع كي لا يخرقه، فإن خرقه حرام كما سبق في موضعه. وأن يكون عارفا بالناسخ والمنسوخ ليقدم الدول على الثاني. وأن يكون عارفا بأسباب نزول الآيات وأسباب ورود الاحاديث، فان ذلك مما يعين على فهم المراد منها. وأن يكون عارفا بشروط المتواتر والآحاد والصحيح والضعيف من الأخبار. وأن يكون عارفا بأخبار الرواة.

وفي زماننا يكفي الرجوع الى كتب الأئمة من المحدثين كالامام أحمد والبخاري ومسلم وأمثالهم، فيعتمد على تصحيحهم وتوثيقهم وتضعيفهم وتوهينهم. والاتقان التحقيق في ذلك متعذر الآن.

وفي بعض النسخ (وسير الصحابة). قال بعضهم: لا حاجة الى ذلك، لانهم من جملة الرواة، ولأنهم عدول كلهم، فلا حاجة في البحث عنهم. أي لا يشترط في المجتهد الاطلاع على سيرهم، ولكنه مستحسن لان معرفة أحوالهم ومواقع اقامتهم وتنقلهم وبيان سني وفياتهم أمر نافع في الترجيح والاستنباط.

ولا يشترط علم الكلام وتفاريع الفقه والذكورة والحرية، وكذا العدالة على الاصح، وليبحث عن المعارض، واللفظ هل معه قرينة.

ولا يشترط في المجتهد أن يكون مطلعا على علم الكلام ولا على التفاريع الفقهية ولا أن يكون ذكرا حرا، اذ لا يتوقف الاجتهاد على ذلك.

أما العدالة فالأصح عدم اشتراطها كذلك. فيجوز أن يكون الفاسق مجتهدا. وقيل: يشترط ذلك، ليعتمد المقلدون على قوله،

الأفى عمله لنفسه فلا يشترط ذلك..

ويجب على المجتهد أن يبحث عما يعارض دليله من ناسخ أو مقيد أو مخصص أو غيرها. كما يجب أن يبحث عن اللفظ الوارد هل معه قرينة تعين المراد منه أو تصرفه عن ظاهره، ليسلم ما يستنبطه من تطرق الخلل والخدش فيه..

ودونه مجتهد المذهب، وهو المتمكن من تخريج الوجوه على نصوص امامه. ودونه مجتهد الفتيا، وهو المتبحر المتمكن من ترجيح قول على آخر. والصحيح جواز تجزى الاجتهاد..

ودون المجتهد المطلق المجتهد فى المذهب، وهو من كان قادرا على تخريج الوجوه على نصوص امامه، أى استنباط ما سكت عنه امامه، فيقيسها على ما نص عليه حين يجد فيها معنى ما نص عليه الامام. أو يستخرج حكم المسكوت عنه من عموم أو قاعدة قررها الامام.

ودون المجتهد فى المذهب مجتهدُ الفُتيا، وهو المتبحّر فى مذهب امامه، المتمكن من ترجيح قول على آخر كان قد أطلقهما الامام.

وهناك مرتبة رابعة، وهى مرتبة من حفظ المذهب ونقله عن الامام وفهمه فى الواضحات والمشكلات، ولكنه ضعيف فى تقرير الأدلة وتحرير الاقيسة. فهذا يُعتمد على نقله ويؤخذ بفتواه فيما يحكيه من مسطورات المذهب..

والصحيح جواز تجزى الاجتهاد، فيجوز لمن له ملكة أن يجتهد فى بعض المسائل الفقهية أو فى بعض الأبواب وقال كثيرون لا يجوز ذلك، اذ قد يكون هناك تعلق للمسائل التى يعرفها بالتى لا يعرفها..

وجواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم ووقوعه. وثالثها في الآراء والحروب فقط. والصحيح أن اجتهاده عليه الصلاة والسلام لا يخطئ.

اختلف الاصوليون هل يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم أن يحكم بالاجتهاد فيما لا نص فيه أو لا يجوز.

قال بعضهم: لا يجوز، وإذا عرضت له واقعة انتظر الوحي.

وقال آخرون يجوز، بل قد وقع، لكن في الآراء والحروب فقط. من ذلك أنه صلى الله عليه وسلم أذن لبعض الاشخاص بالتخلف عن بعض الغزوات، فانزل الله تعالى عليه: (عفا الله عنك لم أذنت لهم) ومن ذلك أخذه الفداء من أسرى بدر، فانزل الله عليه: (ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الارض). عاتبه على استبقاء الاسرى لأخذ الفداء.

والصحيح أن اجتهاده عليه الصلاة والسلام لا يخطئ. وقيل يجوز أن يخطئ، ولكن الله سبحانه ينبهه على ذلك، ولا يقره على الخطأ

(مسألة)

المصيب في العقليات واحد. ونافي الاسلام مخطئ آثم كافر وقال الجاحظ والعنبري: لا يأثم المجتهد. قيل: مطلقا، وقيل ان كان مسلما. وقيل زاد العنبري كل مصيب.

ثبت بالاجماع قبل ظهور المخالفين أن المصيب في العقليات واحد، وهو من صادف الحق، لانه متعين في الواقع. كحدوث

العالم وثبوت البارى وصفاته وبعثة الرسل .

ومن نفى ملة الاسلام كلها أو بعضها مما ثبت من الدين بالضرورة فهو مخطئ آثم كافر . سواء اجتهد أم لم يجتهد .

وقال الجاحظ والعنبرى المعتزليان : لا اثم على من اجتهد فى ذلك فاخطأ ، بخلاف المعاند . قيل ان كان مما ينتمى الى الاسلام . وقيل ان العنبرى زاد على قوله المذكور فقال ان كل مجتهد مصيب . ولعله أراد أن من اجتهد فى شئ فلم يتوصل الى الحق لا يأثم . وقد اختلف العلماء فى توجيه قول العنبرى ، اذ يبعد أن يقول مسلم إن اليهود والنصارى والمجوس وأمثالهم مصيبون .

> أما المسألة التى لا قاطع فيها فقال الشيخ والقاضى أبو يوسف ومحمد(١) وابن سريج : كلُّ مجتهدٍ مصيبٌ . ثم قال الاولان : حكم الله تابع لظن المجتهد . وقال الثلاثة : هناك ما لو حكم لكان به . ومن ثَمَّ قالوا : أصاب اجتهاداً لا حكماً ، وابتداءً لا انتهاءً .

لا اثم على المجتهد فى حكم شرعى لا قاطع فيه الا اذا قصر فى الاجتهاد . اما أنه مصيب أو لا ففى ذلك أقوال :

قال الشيخ أبو الحسن الاشعرى والقاضى الباقلانى وأبو يوسف ومحمد (صاحبا أبى حنيفة) وابن سريج : كل مجتهد مصيب . ثم قال الشيخ الاشعرى والقاضى الباقلانى : حكم الله (فيما لا قاطع فيه) تابع لظن المجتهد ، فما ظنه المجتهد فهو حكم الله فى حق المجتهد نفسه وفى حق مقلده .

وقال الثلاثة الآخرون أبو يوسف ومحمد وابن سريج : هناك

(١) محمد بن الحسن الشيبانى تلميذ أبى حنيفة وناشر مذهبه توفى سنة ١٨٩

حكم لو حكم الله تعالى لحكم به على التعيين، لكن لم يقع منه تعالى ذلك التعيين، بل جعله تابعا لظن المجتهد. ومن أجل ذلك قالوا فيمن اجتهد فلم يصادف ذلك الحكم: انه أصاب اجتهادا ولم يصب حكما، وأصاب ابتداءً لا انتهاءً. فهو مصيب اجتهادا وابتداءً ومخطئ حكما وانتهاءً.

والصحيح وفاقا للجمهور، أن المصيب واحدٌ. ولله تعالى حكمٌ قبل الاجتهاد. قيل: لا دليلَ عليه. والصحيحُ أن عليه امارةً وأنه مكلف باصابته. وأن مخطئَهُ لا يأثم، بل يؤجر.

الصحيح عند الجمهور أن المصيب فى الاجتهاديات واحد، ولله تعالى حكم قبل اجتهاد المجتهدين. قيل: لا دليل عليه. والصحيح أن عليه أمارة وان المجتهد مكلف باصابة ذلك الحكم.

والصحيح أن مخطئ ذلك الحكم غير آثم، بل هو مأجور على بذله وسعه فى الطلب. وقيل: يأثم لعدم اصابته ما كُلّف به.

أما الجزئية التى فيها قاطع فالمصيب فيها واحد وفاقا. وقيل: على الخلاف. ولا يأثم المخطئ على الاصح. ومتى قصّر مجتهدٌ أثِمَ وفاقا.

أما المسألة التى فيها قاطع من نص أو اجماع اختلف فيها لعدم الوقوف على القاطع فالمصيب فيها واحد وفاقا للاكثرين. وقيل على الخلاف المذكور فيما لا قاطع فيه. ولا يأثم المخطئ فيها على الاصح. وقيل يأثم.

ومتى قصر المجتهد في اجتهاده فانه يأثم وفاقا للاكثرين، لانه ترك الواجب عليه من بذل الوسع.

(مسألة)

لا يُنقَض الحكم في الاجتهاديات وفاقا. فان خالف نصاً أو ظاهرًا جليًا، ولو قياسا، أو حكمَ بخلاف اجتهاده، أو حكم بخلاف نصِّ امامِه غيرَ مقلدٍ غيرَه حيث يجوز نُقِضَ.

لا ينقض حكم الحاكم في المسائل الاجتهادية، لا من قِبَل الحاكم نفسه ولا من قِبل غيره، سواءٌ كان هذا الغير موافقا للحاكم في الاجتهاد أم مخالفا له. اذ لو جاز النقض لجاز نقض النقض وهكذا، فتفوت المصلحة من نصب الحكام لفصل الخصومات.

اما اذا كان الحكم مخالفا لنص في معناه أو لظاهر جليّ فيه ولو كان قياسا فانه ينقض. وكذلك ينقض اذا حكم الحاكم بخلاف اجتهاده ان كان ممن له الاجتهاد، أو حكم بخلاف نص امامه ولم يقلد بذلك مجتهدا آخر في الحالات التي يجوز أن يقلد فيها فانه ينتقض. وسيأتي بيان هذه الحالات.

ولو تزوّج بغير وليّ ثم تغيّر اجتهاده فالاصح تحريمها عليه. وكذا المقلد يتغير اجتهاد امامه.

ومن تغير اجتهاده أعلمَ المستفتيَ ليكف. ولا يُنقَض معمولُه، ولا يضمن المتلَفَ ان تغير لا لقاطع.

ولو تزوّج بغير ولي اجتهاداً منه، ثم تغير اجتهاده فرأى بطلان ذلك فالأصح أن المرأة تحرم عليه، سواء حكم بصحة الزواج حاكم أم لا. وقيل لا تحرم إذا حكم حاكم بصحته، إذ لا ينقض حكم بالاجتهاد.

وكذا المقلد إذا تغير اجتهاد امامه. ومن تغير اجتهاده عليه أن يُعلِم من استفتاه قبل ذلك ليكف عن العمل به ويتبع الاجتهاد الجديد. ولكن إذا كان المستفتي قد عمل بالاجتهاد الاول فانه لا ينقض معموله. ولو أُفتى باتلاف شئ كسمن متنجس مثلا فأتلفه المستفتي ثم تغير اجتهاد المفتى فرأى ذلك السمن غير متنجس فانه لا يضمن قيمته للمستفتي، لكن هذا إذا كان تغير الاجتهاد لا لقاطع. أما إذا كان لظهور قاطع فانه يضمن لانه مقصر في عدم البحث.

(مسألة)

يجوز أن يقال لنبي أو عالم: احكم بما تشاء فهو صواب. ويكون مُدْرَكاً شرعيا، ويسمى (التفويض).

وتردد الشافعي. قيل في الجواز، وقيل في الوقوع.

وقال ابن السمعاني: يجوز للنبي دون العالم. ثم المختار لم يقع. وفي تعليق الامر باختيار المأمور ترددٌ.

هذه المسألة تعرف بالتفويض، وهي أن يُفَوَّضَ نبيٌّ أو عالم فيقال له احكم بما تشاء فهو صواب. ويكون هذا مدركا شرعيا يصح العمل بمقتضاه. وقد تردد الامام الشافعي في ذلك. فقيل انه تردد في جواز ذلك عقلا، وقيل انه تردد في وقوع مثله.

وقال محمد بن منصور المعروف بابن السمعاني : يجوز أن يقال ذلك لنبي لا لعالم ، لأن مرتبة العالم لا تبلغ ذلك .
والقول الذي اختاره المصنف ان ذلك جائز عقلا ، لكنه لم يقع . وقيل انه وقع ، لما في حديث الصحيحين : لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة ، أي لأوجبته عليهم فهذا ناشئ من تفويض الله للنبي . وأجاب المانعون بأن هذا لا يدل الا على التخيير بين الايجاب وعدمه . أو يكون بوحي أوحاه الله اليه .
أما تعليق الامر باختيار المأمور ، كأن يقال له : افعل كذا ان شئت ، ففي ذلك تردد للعلماء ، قيل لا يجوز للمنافاة بين الطلب والتخيير . والظاهر الجواز . ويجوز أن يكون التخيير قرينة على أن الطلب غير جازم . وفي صحيح البخاري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في سنة المغرب القبلية : صلوا قبل المغرب (كررها ثلاثا) وفي الثالثة قال : لمن شاء .

أحكام التقليد والاستفتاء

(مسألة)

التقليدُ أخذُ القولِ من غير معرفةِ دليله. ويلزم غيرَ المجتهد. وقيل: بشرطِ تبيُّنِ صحةِ اجتهاده. ومنع الاستاذ التقليدَ في القواطع. وقيل: لا يُقلِّدُ عالمٌ، وان لم يكن مجتهداً. أمّا ظانُّ الحكم باجتهاده فيحرم عليه التقليدُ، وكذا المجتهدُ عند الاكثر. وثالثها: يجوز للقاضي. ورابعها: يجوز تقليدُ الاعلم. وخامسُها عند ضيق الوقت. وسادسُها فيما يخصُّه.

التقليد: أخذ قول الغير من غير معرفة دليله. قال ابن الحاجب في المختصر: أخذ قول غيرك من غير حجة. وليس من التقليد الرجوع الى الرسول أو الاجماع، لقيام الحجة بذلك. وكذلك ليس من التقليد رجوع القاضي الى شهادة العدول، ورجوع العامي الى المفتي لقيام الاجماع على الاخذ بذلك.

ويلزم غيرَ المجتهد أن يقلد مجتهداً، فذلك لازم للعامي والعالم الذي لم يبلغ درجة الاجتهاد. قال الله تعالى: (واسألوا أهلَ الذكرِ ان كنتم لا تعلمون) - وهذا عام في كل من لم يعلم حكم مسألة يريدها.

وقيل: لا ينبغي أن يُقلِّدَ الا مَن تبين صحة اجتهاده.

وقيل: لا يجوز للعالم أن يقلد أحداً، لان له صلاحية أخذ

الحكم من الدليل . والجواب أن المدار على الصلاحية الكاملة ، وهذه لا تتحقق الا فى المجتهد .

وليس المقصود بالدليل مجرد أن يقال حكم المسألة كذا للنص الفلانى . بل لا بد من سلامة الدليل من المعارض . وهذا يتوقف على معرفه سائر ما يتعلق بذلك مما لا يتيسر الا للمجتهد .

وقال الاستاذ أبو اسحاق الاسفرايينى : لا يجوز التقليد فى القواطع كالعقائد . وسيأتى ما يتعلق بهذا .

أما من اجتهد فحصل له ظن بحكم فالتقليد عليه حرام ، لانه مخالف لما تقدم من وجوب الأخذ باجتهاده .

أما تقليد المجتهد لغيره ففيه الاقوال الآتية :

١- قول أكثر العلماء : إنه لا يجوز أن يقلد غيره .

٢- قول بعضهم : يجوز أن يقلد غيره فى المسألة التى لا يعرف حكمها فى ذلك الوقت .

٣- يجوز للقاضى أن يقلد فى حكم مسألة عرضت له ما ليتم فصل الخصومات . أما فى غير ذلك فلا .

٤- يجوز للمجتهد أن يقلد من هو أعلم منه .

٥- يجوز له ان ضاق الوقت .

٦- يجوز له أن يقلد فى الامر الذى يخصه ، دون ما يفتى به الناس .

(مسألة)

اذا تكررت الواقعة وتجدد ما يقتضى الرجوع ولم يكن ذاكراً للدليل الاول وجب تجديد النظر قطعا . وكذا ان لم يتجدد ، لا ان كان ذاكرا . وكذا العامى يستفتى ، ولو مقلِّدَ ميتٍ ثم

تقع له الحادثة هل يعيد السؤال .

اذا اجتهد مجتهد في واقعة فتوصل فيها الى حكم ، ثم تكررت تلك الواقعة فلا يلزمه اعادة الاجتهاد فيها ان كان ذاكرا للدليل الاول . أما اذا لم يكن ذاكرا للدليل الاول فالواجب عليه اعادة الاجتهاد ، سواء حصل ما يقتضي الرجوع عما توصل اليه أولا أم لا .

وكذلك اذا حصلت واقعة لعامي فاستفتى فيها مجتهدا أو مقلدا لميت أو حي فافتاه بحكم ثم تكررت الواقعة للعامي فهل عليه أن يعيد السؤال ؟ سواء كان ذاكرا للجواب الاول أم لا ، اذ لو أخذ بالجواب الاول كان آخذاً بشئ من غير اعتماد على قول مُفْتٍ ، لان الذى أفتاه قد يكون اجتهاده تغير بأن يطلع على ما يقتضي الرجوع عن جوابه الاول . وقيل : لا يجب عليه اعادة السؤال اذا كان ذاكرا للجواب الاول وكانت الواقعة الجديدة كالاولى تماما .

(مسألة)

تقليدُ المفضولِ ، ثالثها المختارُ يجوز لمعتقده فاضلا أو مساويا . ومن ثَمَّ لم يجب البحثُ عن الارجح . فان اعتقد رجحانَ واحدٍ منهم تعيَّنَ . والراجحُ علما فوق الراجح ورعًا في الاصح .

ويجوز تقليدُ الميت خلافا للامام . وثالثها ان فقد الحيُّ ، ورابعها قال الهندى : ان نَقَلَهُ مجتهدٌ في مذهبه .

في تقليد المفضول من المجتهدين أقوال :

١- المختار أنه جائز لمن اعتقده فاضلاً أو مساويا لغيره .

ولهذا لايجب البحث عمن هو أرجح . أما اذا اعتقد أن واحدا أرجح من غيره فالواجب تقليده دون سواه .

٢- يجوز مطلقا ، لوقوعه زمن الصحابه ومن بعدهم متكررا من غير نكير .

٣- لا يجوز تقليد المفضول ، لان أقوال المجتهدين في حق المقلدين كالادلة في حق المجتهد . فكما يجب عليه الاخذ بالارجح من الادلة يجب على المقلد تقليد الافضل من المجتهدين ، والمقلد يمكنه معرفة الارجح بالتسامع وغيره .

والراجح بزيادة العلم فوق الراجح بزيادة الورع ، لان لزيادة العلم أثرا في صحة الاجتهاد . وقيل بالعكس ، لان لزيادة الورع أثرا في التثبت في الاجتهاد وغيره .

أما تقليد المجتهد الميت ففيه أقوال :

١- أصح الاقوال أن ذلك جائز ، لبقاء أقوال المجتهد الميت . قال الامام الشافعي : الاقوال لاتموت بموت أربابها .

٢- لا يجوز ذلك . وهذا قول الامام الرازي وآخرين . بدليل أن الاجماع ينعقد بعد موت المخالف . وقال الامام أيضا : ان تصنيف الكتب في المذاهب بعد موت أربابها لاستفادة طريق اجتهادهم . وقد يكون المنع من تقليد الميت من حيث كونه عن ميت ، أما العمل بذلك فمن نقل الثقاة عنهم . وبهذا يصير الخلاف لفظيا ، فانهم يقولون لابقاء لقول الميت لكن نقل الثقاة عنه يقوي الظن بمقتضاه . ويقول الاكثرون تبقى أقوال الميت فيجوز تقليده أي يجوز العمل بمقتضاه .

٣- يجوز تقليد الميت ان فُقِد الحي .

٤- يجوز تقليده ان نقل قوله مجتهدٌ في مذهبه، لان هذا يعرفه بمداركه، ويميز بين ما استمر عليه من الاقوال وما لم يستمر عليه. وهذا قول الصفي الهندي رحمه الله تعالى.

ويجوز استفتاءُ مَن عُرِف بالاهلية، او ظُنّ باشتهاره بالعلم والعدالة وانتصابه والناسُ يستفتونه، ولو قاضيا. وقيل: لا يُفتي قاضٍ في المعاملات، لا المجهول.
والاصح وجوبُ البحث عن علمه. والاكتفاء بظاهر العدالة وبخبر الواحد. وللعامي سؤالُه عن مأخذه استرشادًا. ثم عليه بيانه ان لم يكن خفيا.

يجوز استفتاء من كان معروفا بأهليته العلمية، أو كان مشهورا بذلك وانتصب للافتاء والناس يستفتونه، ولو كان قاضيا، فانه يجوز افتاؤه واستفتاؤه. وقيل: لا يفتي القاضي في المعاملات، لاستغنائه بالقضاء عنها، نقلوا عن القاضي شريح أنه قال: أنا أقضي ولا أفتي.
أما من كان مجهولا علما وعدالة فلا يجوز استفتاؤه.
والاصح وجوب البحث عن علم المفتي، بأن يسأل الناس عنه. وقيل: يكفي أن يكون ذلك مستفيضا بينهم. ويكفي أن يكون ظاهر العدالة. ويكفي أن يخبر واحد عن علمه وعدالته.
وللعامي سؤال المفتي عن الدليل على ما أفتاه به سؤال استرشادٍ لا سؤال تعنّت، وعلى المفتي بيان ذلك للمستفتي، الا اذا كان المأخذ خفيا أو دقيقا لا يدركه السائل.

(مسألة)

يجوز للقادر على التفريع والترجيح، وإن لم يكن مجتهداً الإفتاء بمذهب مجتهدٍ اطّلعَ على مأخذه واعتقده. وثالثها عند عدم المجتهد. ورابعها وإن لم يكن قادراً، لأنه ناقل.

من لم يكن مجتهداً ولكنه قادر على تفريع المسائل من نصوص امامه وترجيح أحد أقواله على الآخر يجوز له الافتاء بمذهب ذلك الامام اذا اطّلع على مأخذه واعتقده. وقيل: لا يجوز ذلك الا للمجتهد. وثالث الاقوال: يجوز عند عدم المجتهد، للحاجة. ورابعها (وهو الراجح): يجوز له الافتاء وان لم يكن قادرا على التفريع والترجيح، لانه ناقل عن امامه، وان لم يصرح بالنقل. وهذا هو الواقع في الاعصار المتأخرة.

ويجوز خلوُّ الزمان عن مجتهد، خلافاً للحنابلة مطلقاً، ولابن دقيق العيد ما لم يتداعَ الزمانُ بتزلزل القواعد. والمختار لم يثبت وقوعه.

القول المختار أنه يجوز خلو الزمان عن مجتهد، ففي الصحيحين (واللفظ للبخاري): ان الله لا يقبض العلم انتزاعا من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى اذا لم يُبقِ عالما اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا وأضلوا. وروى البخاري: ان من أشراط الساعة أن يرفع العلم ويثبت الجهل.

وقالت الحنابلة: لا يجوز أن يخلو الزمان عن مجتهد، واستدلوا بحديث الصحيحين: لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله. أي الساعة. قال الامام البخاري: وهم أهل العلم.

وقال محمد بن على المعروف بابن دقيق العيد: لا يخلو الزمان عن مجتهد الا اذا تداعى الزمان بتزلزل القواعد بتعطلها والاعراض عنها وأتت أشراط الساعة الكبرى.

والكلام في جواز الخلو عقلا. أما الوقوع فالمختار عند المصنف أنه لم يقع.

واذا عمل العامي بقول مجتهد فليس له الرجوع عنه. وقيل: يلزمه العمل بمجرد الافتاء، وقيل: بالشروع في العمل. وقيل: ان التزمه. وقال ابن السمعاني: ان وقع في نفسه صحته. وقال ابن الصلاح[1]: أن لم يوجد مفتٍ آخر. فان وُجد تخيَّر بينهما. والاصح جوازه في حكم آخر.

واذا عمل العامي في حادثة بقول مجتهد فليس له الرجوع عنه الى قول مجتهد آخر في تلك الحادثة، لانه بعمله قد التزم قول ذلك المجتهد، بخلاف ما اذا لم يعمل بعدُ. وقيل يلزمه ذلك بمجرد افتاء المفتي. وقيل بمجرد الشروع في العمل. وقيل يلزمه ان التزمه بالتصميم على الاخذ به.

وقال محمد بن منصور المعروف بابن السمعاني: يلزمه ان وقع في نفسه صحته، والا فلا. وقال ابن الصلاح: يلزمه العمل ان لم يوجد مفتٍ آخر مثل الذى أفتاه أو أعلم منه. فان وجد تخير بينهما.

والاصح جواز الرجوع الى مفتٍ آخر في حكم آخر. وقيل: لا يجوز، لانه بسؤاله والعمل بقوله التزم مذهبه.

(١) عثمان بن عبد الرحمن. العالم المشهور صاحب المصنفات الانيقة. توفي في دمشق سنة ٦٤٣ هـ

وأنه يجب التزامُ مذهبٍ معيّنٍ يعتقده أرجح أو مساوياً ثم ينبغي السعي في اعتقاده أرجح. ثم في خروجه عنه ثالثها لا يجوز في بعض المسائل. وأنه يمتنع تتبع الرُخَصِ. وخالف أبو اسحاق المروزي.

والاصح على من لم يكن مجتهداً التزام مذهب مجتهد معين يعتقده أرجح من غيره أو مساويا له. وقد سبق قول المصنف ان التقليد يلزم غير المجتهد.

ثم اذا كان المجتهد مساويا لغيره وجب على المقلد أن يسعى الى ما يجعله يعتقد أن الذى قلده أرجح.

أما خروجه عن المذهب الذى التزمه ففيه أقوال:

١- لا يجوز مطلقا، لانه قد التزمه.

٢- يجوز مطلقا، لان التزامه لذلك المذهب غير ملزم له بالبقاء عليه.

٣- يجوز فى بعض المسائل كالتى لم يعمل بها بعد.

أما تتبع الرخص بأن يأخذ من كل مذهب ما هو أهون عليه وما تشتهيه نفسه فجمهور العلماء على أنه غير جائز، بل قال كثيرون ان من يفعل ذلك يعتبر فاسقا.

ويقول المصنف انه قد خالف فى ذلك أبو اسحاق المروزى. أى جوّز تتبع الرخص. والمحققون ينفون ذلك عنه، وينقلون انه قال بفسق متتبع الرخص.

ونقلوا عن ابن عبد البر أنه قال: لا يجوز للعامى تتبع الرخص اجماعا. لكن لم يثبت الاجماع على ذلك. ومعلوم أن من الاحوط للمرء أن يجعل هواه تابعا لما ورد فى الدين لا لما يشتهيه ويهواه.

التقليد في أُصول الدين

مسألة

أُختلِفَ في التقليد في أصول الدين. وقيل: النظر فيه حرامٌ. وعن الاشعرى: لايصح ايمان المقلد. وقال القشيرى[1]: مكذوب عليه. والتحقيق ان كان أخذاً لقول الغير بغير حجة مع احتمال شكٍّ أو وهم فلا يكفى. وان كان جزما فيكفى، خلافا لابى هاشم.

(١) عبد الكريم هوازن شيخ خراسان علما وتصوفا. توفى سنة ٤٦٥

التقليد في أصول الدين (أى العقائد) مبسوط في علم الكلام. وذكره الاصوليون هنا تتميما لبحث التقليد في الفروع.

قال اكثر العلماء لايجوز التقليد في ذلك، بل يجب النظر، لان المطلوب اليقين ولايتحقق ذلك الا بالنظر، أما البحث والنظر في الادلة كما جرى عليه علماء الكلام فغير واجب. بل قال بعضهم انه حرام، لانه يورث الشُبَهَ. والمحققون على أن النظر لمعرفة الله واجب وثابت بالاجماع. وقد أمرنا الله سبحانه أن نفكر ونتدبر لنهتدى الى معرفة الله تعالى. ويكفى في ذلك الشئ الاجمالى.

ونُقِل عن الشيخ أبى الحسن الاشعرى أنه قال: لايصح ايمان المقلد. وقد رد على ذلك بعضهم بانه يستلزم تكفير العوام وهم اكثر الامة. وقال أبو القاسم القشيرى: ان ذلك القول مكذوب على الشيخ الاشعرى.

والتحقيق أن التقليد ان كان أخذاً لقول الغير بدون حجة

مع احتمال شك أو وهم فانه لا يكفى ، اذ لا ايمان مع أدنى تردد . وان كانا التقليد مع الجزم فهو كاف عند الاشعرى وغيره .
وخالف فى ذلك أبو هاشم المعتزلى فقال : لابد لصحة الايمان من النظر على طريق المتكلمين . فالنظر عنده شرط لصحة الايمان .

مما يجب اعتقاده

فليجزم عَقْدُه بأن العالَمَ محدَثٌ، وله صانعٌ، وهو الله الواحد. والواحد الشئ الذى لا ينقسم ولا يُشْبِهُه بوجه والله تعالى قديم، لا ابتداء لوجوده. حقيقتُه مخالفةٌ لسائر الحقائق. قال المحققون: ليست معلومة الآن. واختلفوا هل يمكن علمها فى الآخرة.

ولما كان الجزم لابد منه لصحة الايمان وجب على كل مكلف أن يعتقد اعتقادا جازما بأن العالم محدَث. والعالم هو ما سوى الله تعالى. والمقصود بالحدَث المخرج من العدم الى الوجود. لانه متغير، أى معرَّض للتغيّر كما هو مشاهد، وكل متغير محدَث. واذا كان محدثا فلابد له من محدِث أى صانع. وهو الله تعالى الواحد، اذ لو جاز أن يكون اثنين مثلا لجاز أن يريد أحدهما شيئا كحركة هذا الشئ ويريد الآخر سكونه. ووقوع الحركة والسكون معا محال، كما أن ارتفاعهما معا محال. فيتعين أن يقع أحدهما وهو ما يريده الاله الحق.

والواحد هو الشئ الذى لا ينقسم ولا يُشْبِهُه بوجه من الوجوه،

والله سبحانه قديم، أي لا ابتداء لوجوده ولا انتهاء، اذ البقاء من لوازم القديم.

وحقيقته تعالى مخالفة لسائر الحقائق فليس كمثله شئ.

وقال المحققون: لا يمكن معرفة حقيقته فى الحياة الدنيا. أما فى الآخرة فيمكن معرفتها على رأى ولا يمكن على رأى.

والحق أنه لا سبيل للعقول الى الجزم بشئ من ذلك .

ليس بجسم ولا جوهر ولا عرضٍ ، لم يزل وحده ، ولا
مكان ولا زمان ، ولا قطر ولا أوان .
ثم أحدث هذا العالم من غير احتياج . ولو شاء ما اخترعه .
لم يحدث بابتداعه في ذاته حادث .

ليس الله تعالى جسماً ، لان الجسم مركب من أجزاء ومحتاج
الى أجزائه . ولا جوهراً ، ويقصدون به الجزء الذى لا يتجزأ
ويسمونه الجوهر الفرد . والجوهر متحيز وجزء من الجسم . والله
تعالى منزه عن ذلك ، واذا لم يكن جوهرا لم يكن جسما ، فنفي
الاول يستلزم نفي الثانى . وكذا يقال في القطر الذى هو
مكان مخصوص . فنفي المكان والزمان يستلزم نفي القطر والاوان .
ولكن المصنف وغيره أرادوا المبالغة في تنزيه الله تعالى .
وهو تعالى أحدث هذا العالم من غير احتياجه اليه ، ولو
شاء ما اخترعه . ولم يحدث في ذاته تعالى حادث بايجاده
العالم من تعب أو نحوه كما زعمت اليهود تعالى الله عما يصفون .

فعّالٌ لما يريد ، ليس كمثله شئ . القَدَرُ خيره وشره منه .
علمه شامل لكل معلوم جزئياتٍ وكلياتٍ . وقدرته لكل مقدور .
ما علم أنه يكون أراده ، وما لا فلا . بقاؤه غير مستفتحٍ
ولا متناهٍ . لم يزَل بأسمائه .

والله تعالى فعال لما يريد بالاختيار ، لا كما زعمت الفلاسفة

والزمان الذى هو مخصوص والاوان

من أن وجود العالم لابد منه لأن الله تعالى فاعل بالذات ،
وما بالذات لا يتخلف . وهو تعالى ليس كمثله شيء . القدرة كله
منه تعالى . سواء كان خيراً أم شراً . وليس الانسان خالقا
لافعاله كما زعمت المعتزلة ، بل الخالق الله (خلقكم وما تعملون) .
وعلمه تعالى شامل لكل معلوم من جزئيات وكليات . لا كما تزعم
الفلاسفة من أنه لا يعلم الجزئيات .
وقدرته تعالى شاملة لكل مقدور ، أي لكل ممكن . وما عَلِمَ
أنه يوجد أراده فأوجده ، وما علم أنه لا يوجد لم يرده فلا
يوجد . ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن .
وبقاؤه تعالى لا أول له ولا آخر . ولم يزل سبحانه موجودا
بأسمائه ، أي بمعانيها ، فهو تعالى لم يزل عالما قادرا الى غير
ذلك من الصفات . . .

وصفاتُ ذاتِه مادلَّ عليها فعلُه من قدرةٍ وعلمٍ وحياةٍ وإرادةٍ ،
أو التنزيه عن النقص من سمع وبصر وكلام وبقاء .

صفات ذاته تعالى ما دل عليها فعله أو دل عليها التنزيه عن
النقص . فالاولى القدرة والعلم والحياة والارادة . والثانية
السمع الدال على التنزيه عن الصمم ، والبصر الدال على
التنزيه عن العمى . والكلام الدال على التنزيه عن الخرس ،
والبقاء الدال على التنزيه عن الفناء . وتسمى صفاتِ التنزيه
أو صفاتِ السلب .
أما الصفات التي تدل على الذات فتسمى صفاتِ المعاني
كالقادر والعالم والمريد .

وما صح فى الكتاب والسنّة من الصفات نعتقد ظاهر المعنى
وننزه عند سماع المشكل . ثم اختلف أئمتنا أنؤول أم
نفوض منزِّهين ، مع اتفاقهم على أنّ جهلنا بتفصيله لا يقدحُ .

الادلة القطعية دالة على تنزيه الله تعالى عن شوائب
التجسيم والتشبيه والنقص . وما ورد فى الكتاب أو السنة
الصحيحة نعتقد ظاهر معناه . فان كان مشكلا أى دالا بظاهره
على شائبة نزهنا الله تعالى عما لا يليق به . من ذلك قوله تعالى :
(الرحمن على العرش استوى)، وقوله (يَدُ الله فوق أَيديهم). وقول النبى صلى
الله عليه وسلم : ان قلوب بنى آدم كلّها بين اصبعين من أُصابع الرحمن (رواه مسلم) .
واختلف أئمتنا فى المشكل فقال بعضهم نفوض معناه الى الله
تعالى منزهين له عما لا يليق به . وهذه طريقة السلف وهى أسلم .
وقال بعضهم نؤوله تأويلا صحيحا لائقا وهذه طريقة أكثر الخلف وهى
أعلم . ومما قالوا فى تأويل ما تقدم تأويل استوى باستولى ،
وتأويل الوجه بالذات . واليد بالقدرة وتأويل ما ورد فى
الحديث بأنه تمثيل ليُسر تقليب القلوب بالنسبة الى الله تعالى .
ومن المتفق عليه أن عدم العلم بحقيقة المشكلات لا يقدح
فى صحة الايمان .

القرآن كلامه غير مخلوق على الحقيقة لا المجاز . مكتوبٌ
فى مصاحفنا محفوظ فى صدورنا مقروء بألسنتنا .

الكلام صفة قائمة بذات الله تعالى ، والقرآن كلامه ، وهو

غير مخلوق لانه صفة من صفاته تعالى. والبحث في كونه مخلوقا أو غير مخلوق بحث طويل عريض موطنه علم الكلام.

وكما يطلق لفظ القرآن على المعنى النفسي القائم بذات الله حقيقة يطلق على المحفوظ منه في صدورنا المكتوب في مصاحفنا المقروء بألسنتنا.

يُثيبُ على الطاعة ويعاقب - الا أن يغفر غير الشرك - على المعصية. وله اثابةُ العاصي وتعذيبُ المطيع وايلامُ الدوابِ والاطفالِ. ويستحيل وصفُه بالظلم.

والله سبحانه يثيب المطيع على طاعته، ويعاقب العاصي ان لم يغفر له معاصيه من الصغائر والكبائر عدا الشرك. قال تعالى: (ان الله لا يغفر أن يُشرَك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء)

وله تعالى أن يثيب العاصي ويعذب المطيع ويؤلم الدواب والاطفال، لانهم ملكه يتصرف فيه كيف يشاء. لكنه تعالى لا يفعل ذلك، لانه تعالى أخبرنا بأنه يثيب الطائع ويعذب العاصي ان لم يغفر له. ولا يُخلف الله وعده ولا يظلم ربك أحدا. ويستحيل وصفه بالظلم.

يراه المؤمنون يوم القيامة. واختلف هل تجوز الرؤية في الدنيا وفي المنام.

المؤمنون يرون الله تعالى يوم القيامة، ورؤيته تعالى جائزة عقلا. اذ لم يقم دليل على امتناعها، وثابتة نقلا. قال

تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) . ومن الاحاديث المشهورة قول النبي صلى الله عليه وسلم: انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر. وقد أجمعت الامة على ذلك قبل ظهور أهل البدع . ومنهم المعتزلة الذين قالوا ان الرؤية ممتنعة . والجدل حول ذلك مبسوط في موطنه من علم الكلام.

واختلف العلماء في جواز رؤيته في الدنيا يقظة أومناما . قال الكثيرون لا يجوز ذلك . وقال آخرون يجوز لكنه لم يقع الا مانقل عن بعض السلف من حصو لها مناما .

السعيد من كتبه الله في الازل سعيدا ، والشقي عكسه ثم لا يتبدل لان . ومن علم موته مؤمنا فليس يشقى .

السعيد من كتبه الله في الازل سعيدا ، والشقي من كتبه في الازل شقيا . ولا يكون السعيد شقيا ولا عكسه ، ومن علم الله موته مؤمنا فليس يشقى ، ومن علم موته كافرا فليس يسعد . فالسعادة مترتبة على الموت على الايمان ، والشقاوة على الموت على الكفر. ويترتب على الاولى الخلود في الجنة ، وعلى الثانية الخلود في النار. ولا يمكن أن يكون المقصود بالسعادة هنا عدم العذاب قبل دخول الجنة ، لان الثابت أن بعض عصاة المؤمنين يعذبون ثم يدخلون الجنة .

وأبو بكر ما زال بعين الرضا. والرضا والمحبة غير المشيئة والارادة . فلا يرضى لعباده الكفر. ولو شاء ربك ما فعلوه .

وأبو بكر الصديق مازال بعين الرضا من الله سبحانه . فانه رضى الله عنه لم يثبت عنه قبل الاسلام حالة الكفر، فلم يسجد لصنم ولم يعتقد بوثنية قريش .

والرضا والمحبة غير المشيئة والارادة ، اذ قد يراد شئ ولا يكون محبوبا أو مرضيا عنه من قِبَلِ مريده . قال الله تعالى : (ولا يرضى لعباده الكفر) مع أن الكفر قد وقع من كثيرين من العباد بمشيئة الله ، ولو لم يشأ لم يقع . قال تعالى : (ولو شاء ربك ما فعلوه) .

وقالت المعتزلة : الرضا والمحبة نفس المشيئة والارادة . وفى علم الكلام بحث طويل دقيق فى ذلك .

هو الرزاق . والرزق ما يُنتَفَعُ به ولو حراما .

والله سبحانه هو الرزاق لا غيره . قال تعالى : (ان الله هو الرزاق) . والرزق ما يسوقه الله تعالى لعباده مما ينتفعون به ، سواء كان حلالا أم حراما .

وقالت المعتزلة : لا يكون رزق الله حراما . وقالوا لو حصل للعبد رزق بتعب فهو الرأزق لنفسه ، ومن حصل له بغير تعب فالله هو رازقه . وينبغى على قولهم أن لا يكون مرزوقا من عاش طول عمره على الحرام . وهذا مخالف لقوله تعالى : (وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها) .

بيده الهداية والاضلال . خلق الضلال والاهتداء ، وهو الايمان . والتوفيق خَلْقُ القدرة والداعية الى الطاعة .

وقال امام الحرمين : خلق الطاعة . والخذلان ضده . واللطف عنده مايقع عنده صلاح العبد أخرة . والختم والطبع والاكنّة خلق الضلال فى القلب ....

بيد الله سبحانه الهداية والاضلال . والهداية خلق الاهتداء ، وهو الايمان . والاضلال خلق الضلال وهو الكفر. قال تعالى : (ولوشاء لجعلكم أمةً واحدةً ، ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء) .

ولما كانت المعتزلة يقولون ان الانسان خالق لافعاله . قالوا ان الهداية والاضلال بيد العبد يهدى نفسه ويضلها .

والتوفيق خلق القدرة على الطاعة والداعية اليها ، أى الرغبة فيها . وقال امام الحرمين : التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة ، لان قدرة الانسان لا تأثير لها وحدها .

والخذلان ضد التوفيق فهو خلق القدرة على المعصية والرغبة فيها ، أو خلق المعصية على رأى امام الحرمين .

واللطف ما يقع عنده صلاح الانسان آخر عمره ، فتقع منه الطاعة دون المعصية .

والختم والطبع والاكنّة الواردة فى القرآن مثل : (ختم الله على قلوبهم) و (طبع الله عليها بكفرهم) و (وجعلنا على قلوبهم اكنّة) كلها تعنى خلق الضلال فى القلب .

والماهيات مجعولة . وثالثها ان كانت مركبة ..

الذى أراه أن هذه الفقرة مكانها الموضوع الذى سيأتى

وهو المعلومات العامة .. وعلى كل فان ماهية الممكن حقيقته.
وهي مجعولة أي مخلوقة، سواء كانت بسيطة أم مركبة، لانها
محتاجة في وجودها الى الجاعل أي الخالق .. وقيل ليست مجعولة،
اذ لا يتعلق بها جعل جاعل. وقيل ان كانت بسيطة فهي غير مجعولة، وا
أو مركبة فهي مجعولة. فمن قال انها مجعولة أراد أنها محتاجة الى
الفاعل في وجودها الخارجي. ومن قال انها ليست مجعولة
أراد أنها في حد ذاتها لا يتعلق بها تأثير مؤثر ....
ولكل من القولين أدلة وعليها تعقيبات ......

أرسل الرب تعالى رسله بالمعجزات الباهرات، وخص محمداً
صلى الله عليه وسلم بأنه خاتم النبيين، المبعوث الى الخلق أجمعين،
المفضل على جميع العالمين. وبعده الانبياء ثم الملائكة عليهم السلام.

أرسل الرب سبحانه وتعالى رسله وأيدهم بالمعجزات الباهرات،
التي بهرت العقول .. وخص من بين الرسل سيدنا محمدا صلى الله
عليه وسلم فجعله خاتم النبيين. قال تعالى: (ولكن رسول الله وخاتم
النبيين). وقد بعثه الى الخلق أجمعين كما ورد في حديث مسلم: وأرسلت الى الخلق كافة.
وفضله الله على جميع العالمين من انس وجن وملائكه يليه في الفضل سائر
الانبياء ثم الملائكة. وقال بعض أهل العلم الملائكة أفضل من البشر.

والمعجزة أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة.
والتحدي: الدعوى ....

والمعجزة التي أيد الله بها رسله أمر خارق للعادة، أي مخالف

للمعتاد يُظهره الله على أيدي رسله يتحدّون به عند دعوتهم الناس الى الله مع عدم المعارضة من قبل المرسَل اليهم، فلا يُظهرون مثله. فلا بد من كون المعجزة خارقة للعادة ومن كونها مقرونة بالتحدي، ومن عدم معارضتها.

والايمان تصديق القلب. ولا يعتبر الامع التلفظ بالشهادتين من القادر. وهل التلفظ شرط أو شطر فيه ترددٌ.
والاسلام أعمال الجوارح ولا تعتبر الامع الايمان.
والاحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فان لم تكن تراه فانه يراك.

والايمان تصديق القلب بما عُلِم مجيء الرسول به من عند الله تعالى. واكثر المحققين على أن التلفظ بالشهادتين شرط لاجراء أحكام المسلمين في الدنيا. لان التصديق القلبي أمر خفي علينا، فجُعِل الاقرار باللسان دليلا عليه. فمن صدّق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى.
وقال كثير من العلماء: التلفظ بالشهادتين شطر من الايمان. فلا يعتبر مؤمناً مَن صدّق بقلبه ولم يقر بلسانه.
والاسلام اعمال الجوارح من صلاة وصيام ونحوها. ولا تقبل الاعمال الامع الايمان.
والاحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فان لم تكن تراه فانه يراك. والمقصود مراقبة الله تعالى في العبادة، بأن يستشعر ويستحضر المتعبد في قلبه أن الله يراه.
وقد اشتمل حديث الصحيحين المعروف بحديث جبريل على

بيان ذلك من أن الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله.
الى أن قال: والاسلام أن تشهد أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول
الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت
اليه سبيلا. والاحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فان لم تكن تراه فانه يراك.

والفسق لا يزيل الايمان. والميت مؤمنا فاسقا تحت المشيئة،
اما أن يعاقب ثم يدخل الجنة، واما أن يسامح بمجرد فضل الله أو مع
الشفاعة. وأول شافع وأولاه حبيب الله المصطفى صلى الله عليه
وسلم.

والفسق لا يزيل ايمان المؤمن. وقالت المعتزلة: الفاسق ليس
مؤمنا ولا كافرا، ذلك لأنهم يرون الاعمال جزءاً من الايمان.
والمؤمن الفاسق اذا مات غير تائب فهو تحت مشيئة الله تعالى،
اما أن يعاقبه على فسقه ثم يدخله الجنة على ايمانه، واما أن يتجاوز
عنه فيدخله الجنة بلا عقاب، تفضلا منه سبحانه بالعفو عنه رأسا، أو
بقبول شفاعة فيه.
وأول شافع وأولاه بالشفاعة هو سيدنا محمد المصطفى صلى
الله عليه وسلم. لورود أخبار صحيحة بذلك. منها مارواه الشيخان:
أنا أول شافع وأول مشفَّع.

ولا يموت أحدٌ الا بأجله. والنفس باقية بعد موت البدن.
وفي فنائها عند القيامة تردد. قال الشيخ الامام: والاظهر لا تفنى
أبداً. وفي عجب الذنب قولان. قال المزني: والصحيح يبلى. وتأوَّل الحديث.

لا يموت أحد الا باجله، أى فى الوقت الذى حدده الله لموته.

وقالت المعتزلة: ان القاتل قطع أجل القتيل، ولو لم يقتله لعاش الى انتهاء أجله المسمى. ولكن الله سبحانه يقول: (فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون)، فكما لا يبقى انسان بعد انتهاء أجله لا يموت قبل ذلك.

والنفس الانسانية باقية بعد الموت. أما هل تفنى عند يوم القيامة ثم تخلق ففى ذلك تردد للعلماء. وقال الشيخ والد المصنف: الاظهر انها لا تفنى أبدا وهو قول اكثر العلماء.

أما عَجْبُ الذَنَب، وهو جزء صغير كحبة الخردل موجود فى رأس العصعص، فقد قال بعضهم انه لا يبلى كما يبلى سائر البدن، بل يبقى. استند القائلون بهذا الى حديث الصحيحين: ليس شئ من الانسان لا يبلى الا عظما واحدا وهو عجب الذنب منه يركب الخلق يوم القيامة. وفى رواية المسلم: كل ابن آدم يأكله التراب الا عجب الذنب، منه خُلِقَ ومنه يركّب. وفى حديث آخر مثل حبة خردل.

وقال بعضهم انه يفنى، لقوله تعالى: (كل شئٍ هالكٌ الا وجهه). وقال بذلك الامام المزنى وأوّل الحديث بأن المراد بأكل التراب للجسم الا عجب الذنب أن عجب الذنب يبلى بغير التراب.

وحقيقة الروح لم يتكلم عليها محمد صلى الله عليه وسلم، فنمسك عنها.

حقيقة الروح أو النفس الانسانيه غير معروفة، ولم يتكلم عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد أمره الله تعالى أن يقول: انها من أمر الله. قال تعالى: (قل الروح من أمر ربى).

فالاولى الامساك عنها.

وكرامات الاولياء حقٌ. قال القشيرى: ولاينتهون الى نحو ولدٍ دون والد.

الاولياء هم العارفون بالله تعالى حسبما ينتهى اليه علمهم، المواظبون على الطاعات المجتنبون للمعاصى، المعرضون عن الانهماك فى الملذات. ولهم كرامات، وهى أمور خارقة للعادة غير مقارنة لتحدٍّ. ومالايكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا. ومنع كثير من المعتزلة كرامات الاولياء. وكذلك الاستاذ أبو اسحاق الاسفرايينى. قال: ماجاز أن يكون معجزة لنبى لايجوز ظهور مثله كرامةً لولى. وانما مبلغ الكرامات اجابة دعوة أو موافاة معونة مما ينحط عن درجة خرق العادات. وقال القشيرى: لاتنتهى الكرامة الى درجة ايجاد ولد دون والد. وهناك أقوال فى تحديد مبلغ الكرامة.

ولانكفّر أحداً من أهل القبلة. ولا نجوز الخروج على السلطان. ونعتقد أن عذاب القبر وسؤال الملكين والحشر والصراط والميزان حقٌ. والجنة والنار مخلوقتان اليوم.

ولا نكفر أحدا من أهل القبلة وإن كان مبتدعا كمن قال الانسان خالق لافعاله أو قال ان الله لايُرى يوم القيامة ونحو ذلك مما لا يُخرج المسلم عن الاسلام. أما من كانت بدعته تخرجه عن الاسلام كمن انكر البعث والحشر أو أنكر علم الله بالجزئيات ونحو ذلك فهؤلاء

من الكفار، لانكارهم ما عُلم مجئ الرسول به.

وللشيخ المحقق محمد المرجاني كلام جيد في هذا الباب ذكره في حاشيته على شرح الجلال الدواني حول عدم تكفير أهل القبلة قال: وهو الحق الذي لامرد له، والمنصوص عليه من أعاظم الامة وكبار الفقهاء المحققين وأعلام العلم وأئمة الشرع ورؤوس المجتهدين كأبي حنيفة والشافعي. وكان الامام أبو حنيفة رحمه الله يكف لسانه عن أهل القبلة ويعظم حرماتهم ويراعي حقوقهم. وهذا مذهبنا ومذهب سلفنا الصالحين. ولما حضرت الشيخ أبا الحسن الاشعري الوفاة قال: اشهدوا على اني لا أقول بتكفير أحدٍ من أهل القبلة، لاني رأيتهم يشيرون الى معبود واحد والاسلام يشملهم اهـ (باختصار).

ولا نجوّز الخروج على السلطان وان كان جائراً الا اذا رأينا كفراً بواحا. وجوّزت المعتزلة الخروج على الجائر.

ونعتقد أن عذاب القبر ونعيمه، وسؤال الملكين فيه وحشر الخلق للعرض والحساب يوم القيامة، والصراط والميزان كلها حق لورود النصوص في ذلك. ومنها قوله تعالى: (وحشرناهم فلم نغادر منهم أحدا) وقوله: (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تُظلَم نفس شيئا).

ونعتقد أن الجنة والنار هما الآن مخلوقتان، للنصوص الدالة على ذلك مثل: أُعدت للمتقين، أُعدت للكافرين. وزعم أكثر المعتزلة أنهما تخلقان يوم القيامة.

ويجب على الناس نصب امامٍ ولو مفضولا، ولا يجب على الرب سبحانه شئ.

نصب امام للناس واجب عليهم ، ليقوم بمصالحهم كسد الثغور وتجهيز الجيوش وقهر المتغلبة واقامة العدل . ومما يدل على وجوبه أن الصحابة رضوان الله عليهم جعلوا أهم أمر يقومون به بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم هو نصب الامام . ولم يزل الناس يبادرون الى ذلك .

ويجوز نصب الامام المفضول ، فان نصبه كاف للخروج عن العهدة .. ولا يجب على الله شيء .. وقالت الامامية : يجب على الله اللطف وفعل الاصلح وعقاب العاصي واثابة المطيع ، الى غير ذلك من المزاعم التي أطال علماء السنة في الرد عليهم ودحض مزاعمهم كما هو مبسوط في علم الكلام وغيره .

والمعاد الجسماني بعد الاعدام حق .

ونعتقد أن الله سبحانه يعيد الاجسام بعد اعدامها ، قال تعالى : (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده) وقال : (كما بدأكم تعودون) .

وانكرت الفلاسفة اعادة الاجسام .. قالوا : تنعم الارواح أو تعذب ، بمعنى تتلذذ بالكمال وتتألم بالنقص .

وهل المقصود باعادة الاجسام ايجادها بعد العدم أو جمع اجزائها المتفرقة واعادة الارواح اليها .. الاول هو ما عليه الكثيرون لقوله تعالى : (كل من عليها فان) وقوله : (كل شيء هالك الا وجهه) .

والثاني قول بعضهم قالوا يطلق الفناء والهلاك على تفرق الاجزاء وذهاب الصورة دون المادة ، كما يطلق على الاعدام التام .

ونعتقد أن خير الامة بعد نبيها محمد صلى الله عليه وسلم أبو بكر خليفته فعمر فعثمان فعلي، أمراء المؤمنين رضي الله عنهم أجمعين. وبراءة عائشة من كل ما قُذِفت به. ونمسك عما جرى بين الصحابة ونرى الكل مأجورين.

ونعتقد أن خير الامة الاسلامية بعد نبيها محمد صلى الله عليه وسلم هو أبو بكر الصديق فعمر بن الخطاب فعثمان بن عفان فعلي بن أبي طالب رضوان الله عليهم أجمعين. وقد أطبق الخلف والسلف على أفضليتهم بهذا الترتيب الا الشيعة وبعض المعتزلة القائلين بتفضيل علي رضي الله عنه.

ونعتقد أن عائشة رضي الله عنها بريئة مما رماها به أهل الافك وقد أنزل الله براءتها بنص القرآن.

ونمسك عن الخوض فيما جرى بين الصحابة من المنازعات ونرى أنهم مأجورون وأن ذلك كان اجتهاداً منهم.

وأن الشافعي ومالكا وأباحنيفة والسفيانين(١) وأحمد والاوزاعي(٢) واسحاق(٣) وداود وسائر أئمة المسلمين على هدى من ربهم. وأن أبا الحسن الاشعري امام في السنة مقدم. وأن طريق الشيخ الجنيد(٤) وصحبه طريق مقوم.

ونرى أن جميع أئمة المسلمين على هدى من ربهم كالامام محمد بن ادريس الشافعي المتوفى سنة أربع ومائتين ما والامام مالك بن انس المتوفى سنه سبع وسبعين ومائة،

(١) سفيان بن سعيد الثوري الامام المحدث الثقة، توفي سنة ١٦١. سفيان بن عيينة، محدث مكة الكبير، توفي سنة ١٩٨

(٢) عبد الرحمن بن عمرو، احد الائمة المجتهدين، توفي ببيروت سنة ١٥٧

(٣) اسحاق بن راهويه احد الائمة الاعلام، حديثا وفقها وورعا، توفي سنة ٢٢٧

(٤) الجنيد بن محمد الصوفي المشهور، العالم توفي ببغداد سنة

والامام ابى حنيفة النعمان المتوفى سنة خمسين ومائة ، والامام سفيان بن سعيد الثورى المتوفى سنة احدى وستين ومائة ، والامام سفيان بن عيينة المتوفى سنة ثمان وتسعين ومائة ، والامام أحمد بن حنبل المتوفى سنة احدى وأربعين ومائتين ، والامام عبد الرحمن بن عمرو الاوزاعى المتوفى سنة سبع وخمسين ومائة ، والامام اسحاق بن راهويه المتوفى سنة ثمان وثلاثين ومائتين ، والامام داود بن على الظاهرى المتوفى سنة سبعين ومائتين .

ونرى أن الامام أبا الحسن (على بن اسماعيل) الاشعرى المتوفى سنة اربع وعشرين وثلاثمائة امام مقدم فى السنة ومن المدافعين عن العقيدة الاسلامية .

ونرى أن الشيخ الجنيد بن محمد البغدادى المتوفى سنة سبع وتسعين ومائتين هو وأصحابه الصوفية لهم طريق مستقيم .

معلومات عامة

> ومما لايضر جهله وتنفع معرفته: الأصح أن وجود الشئ عينه. وقال الأكثر منا: غيره. فعلى الأصح: المعدوم ليس بشئ ولا ذات ولا ثابت. وكذا على الآخر عند أكثرهم. وأن الاسم المسمى. وأن أسماء الله تعالى توقيفية.

مما تنفع معرفته في العقيدة ولكن لايضر جهله أمور:

وجود الشئ هو عين ذلك الشئ، وليس امرا زائدا عليه: فما في الخارج أمر واحد لا أمران. هذا على أصح الأقوال. وقال كثير من متكلمي أهل السنّة: وجود الشئ غيره، فهو أمر زائد عليه. فعلى القول الأول لايطلق الشئ على المعدوم. لأن المعدوم ليس ذاتا ولا ثابتا. وكذا على القول الثاني عند أكثرهم. فالمعدوم الذي يمكن أن يوجد ليس في الخارج ذاتا ولا ثابتا. وقال جماعة من المعتزلة المعدوم شئ، أي هو حقيقة متقررة. إذ الشئ عندهم مايصح أن يعلم، سواء كان موجودا أم معدوما. أما إذا أريد التسمية، أي هل يسمى المعدوم شيئا أو لا يسمى فهذا بحث لغوي مبنى (كما قال التفتازاني في شرح النسفية) على تفسير الشئ بأنه الموجود أو المعدوم الذي يمكن أن يوجد، أو ما يصح أن يعلم.

وفي كون الاسم هو المسمى أو غيره الاقوال التالية:

١- الاصح عند المصنف وآخرين أنه عين المسمى. وهذا منقول عن الامام الاشعري في لفظ الجلالة فقط، فان مدلوله الذات من حيث هي. بخلاف غير لفظ الجلالة كالعالم، فان مدلوله الذات باعتبار الصفة.

٢- هو غير المسمى.. قال الله تعالى: (فلله الأسماء الحسنى) ظاهره دال على تعدد الاسماء لمسمى واحد.

٣- بعض الاسماء عين المسمى كالوجود والذات وبعضها غير المسمى كالعالم.

والاصح أن اسماء الله تعالى توقيفية، فلا يطلق عليه اسم الا بتوقيف من الشارع. وقيل يجوز أن يطلق عليه تعالى ما يليق معناه به، وان لم يرد الشرع بذلك. وممن قال بهذا القول القاضي الباقلاني.

أما اطلاق واجب الوجود فهو بطريق الوصف لا التسمية كما يظهر. قاله المحقق الدواني في شرح العضدية.

وان المرء يقول: أنا مؤمن ان شاء الله، خوفا من سوء الخاتمه والعياذ بالله. وأن ملاذ الكافر استدراج.

والاصح أن المرء يجوز أن يقول: أنا مؤمن ان شاء الله، خوفا من سوء الخاتمة والعياذ بالله تعالى، أو للتبرك بذكره، لا شكا في الحال. ومنع بعضهم ذلك كالامام أبي حنيفة، لان ذلك موهم بالشك في الحال.

والملاذ التي يتمتع بها الكافر في الدنيا استدراج له من الله، فانه تعالى يمتع الكافر بذلك في الدنيا مع علمه أنه يموت على

الكفر. وقالت المعتزلة: هي نِعَم يترتب عليها وجوب الشكر.

وأن المشارَ اليه بأنا الهيكل المخصوص. وان الجوهر الفرد وهو الجزء الذى لا يتجزأ ثابت. وأنه لا حالَ، أى لا واسطة بين الموجود والمعدوم، خلافا للقاضى وامام الحرمين.

والاصح أن المشار اليه بأنا هو الهيكل المخصوص المشتمل على النفس، لا النفس وحدها. وقال اكثر المعتزلة وغيرهم: المشار اليه هو النفس، لانها المدبرة، ولكن العذاب والنعيم لا يمكن حصولهما للنفس وحدها، بل يقعان على النفس والجسد.

ونرى أن الجوهر الفرد وهو الجزء الذى لا يتجزأ أمر ثابت، أى أنا لو جزأنا المادة الى أجزاء، فلا بد أن نصل الى أجزاء لا يمكن تجزئتها لا فعلا ولا وهما ولا فرضا.

وعند الفلاسفة لا وجود للجزء الذى لا يتجزأ. ولكل من القولين أدلة ومناقشات مبسوطة في موضعها.

والاصح أنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم. فكل ما تحقق له وجود في الخارج فهو موجود، وما لا يتحقق له ذلك فهو معدوم. وليس هناك ما ليس موجودا ولا معدوما. وقد سبق ما يتعلق بهذا.

وقال القاضى الباقلانى وامام الحرمين وبعض المعتزلة: هناك حال بين الموجود والمعدوم كاللونية للسواد مثلا، فانها ليست موجودة ولا معدومة. قال أصحاب القول الاول: أن اللونية ونحوها من قبيل المعدوم. ونقلوا عن امام الحرمين أنه رجع عن قوله المذكور.

وان النسب والاضافات أمور اعتبارية لا وجودية. وأنّ العَرَض لا يقوم بالعرض ولا يبقى زمانين ولا يحل محلين.

والاصح أن النسب والاضافات أمور اعتبارية، لا وجودية، فالنسب كالابوة والبنوة، والاضافات كالتأثير والتأثر. وقالت الحكماء: الاعراض النسبية موجودة في الخارج ..

ومن المعلوم عند الدارسين أن المقولات عشر، سبع منها نسبية وهي: الأين وهو حصول الجسم في المكان، والمتى وهو حصول الجسم في الزمان، والوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة بعض أجزائه الى بعض، والملك وهو هيئة تعرض للجسم بالنظر الى ما يحيط به وينتقل بانتقاله، وتأثير الشئ في غيره، وتأثره بغيره، والاضافة وهي ما يعرض للشئ بالنظر الى نسبة أخرى. والثلاث الباقيات أحدها الجوهر وثنتان ليستا نسبيتين وهما الكم والكيف.

والاصح أن العرض لا يقوم بالعرض، لان العرض لا يقوم بذاته، وما لا يقوم بذاته لا يقوم به غيره. وقال بعض الحكماء: قد يقوم العرض بالعرض كالسرعة والبطء فانهما يقومان بالحركة، لكن لابد للآخر من أن يقوم بجسم. والجواب أن السرعة والبطء وصفان للحركة القائمة بالجسم.

والاصح أن العرض لا يبقى زمانين، بل ينقضي ويتجدد مثله على التوالي حتى يقع في الوهم أنه باق مستمر.

والاصح أن العرض لا يحل محلين، فسواد أحد المحلين غير سواد المحل الآخر، وان تشارك كما في حقيقة السواد.

وقال قدماء الفلاسفة: القرب والبعد ونحوهما مما يتعلق بطرفين يحلان محلين. لكن الأصح أن قرب أحد المحلين مخالف لقرب الآخر، وكذلك البعد.

وأن المثلين لا يجتمعان كالضدين، بخلاف الخلافين. أما النقيضان فلا يجتمعان ولا يرتفعان. وأن أحد طرفي الممكن ليس أولى به من الآخر. وأن الباقي محتاج الى السبب. وينبني على أن علة احتياج الأثر الى المؤثر الإمكان أو الحدوث أو هما جزءا علة، أو الإمكان بشرط الحدوث. وهي أقوال.

والأصح أن الجوهرين المثلين لا يجتمعان في محل واحد اتفاقاً؛ وأن العرضين المثلين لا يجتمعان أيضاً على الأصح. وقالت المعتزلة: قد يجتمع العرضان المثلان في محل واحد، قالوا: ان الجسم المغموس في الصبغ الأسود ليسود يعرض له سواد فسواد الى أن يبلغ غاية السواد بالمكث في الصبغ. والجواب أن ذلك على سبيل البدل، أي يعرض للجسم سواد بدل السواد الأول وهكذا، ولأن العرض لا يبقى زمانين كما تقدم.

وكذلك الضدان كالسواد والبياض فإنهما لا يجتمعان في محل واحد. أما العرضان المختلفان فقد يجتمعان في محل واحد كالسواد والحلاوة مثلا.

أما النقيضان كالقيام وعدم القيام فإنهما لا يجتمعان في محل واحد ولا يرتفعان عنه[٦].

والشيء الممكن يحتمل الوجود والعدم، وليس أحدهما أولى به من الآخر. وقيل: العدم أولى به لأنه أسهل[٧]. وقيل:

٧ لأنه يتحقق بانتفاء جزء من أجزاء علته التامة

الوجود أولى به عند وجود العلة وانتفاء شرط وجوده فقد وجدت العلة وان لم يوجد هو لانتفاء الشرط.

والاصح أن الممكن محتاج في بقائه الى السبب، أى المؤثر.

وقيل لا يحتاج الى ذلك. وهذا مبنى على أن احتياج الممكن أى الاثر الى العلة أى المؤثر هل هو الامكان وحده، أو الحدوث وحده، أوهما معاً على أنهما جزءا علة واحدة لها أو الامكان بشرط الحدوث. أقوال.

فعلى القول الاول يحتاج الممكن في بقائه الى العلة، لان الامكان لا ينفك عنه (أى امكان الحدوث والعدم) فلا بد لبقائه من العلة.

وعلى الاقوال الاخرى لا يحتاج الى ذلك لان المؤثر قد أخرجه من العدم، وهو محتاج للخروج من العدم لا للبقاء. وفي هذه المسألة مناقشات لا يحتملها المقام.

والمكان، قيل: هو السطح الباطن للحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى. وقيل: بُعْدٌ موجود ينفذ فيه الجسم. وقيل: بُعْدٌ مفروض. والبعد الخلاء. والخلاء جائز. والمراد منه كون الجسمين لا يتماسان ولا بينهما ما يماسهما.

اختلف العلماء في حقيقة المكان على أقوال:

١- هو السطح الباطن للحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى. كالسطح الباطن للكوز المماس للسطح الظاهر من الماء الذى يملؤه وهذا قول الحكماء.

٢- هو بعد موجود ينفذ فيه الجسم القائم به. وهذا قول الحكماء أيضا.

٣- هو بعد موهوم وهو الخلاء. والخلاء جائز. والمراد به

كونه الجسمين لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما. فهذا الخلاء بين الجسمين هو معنى المكان. وهذا قول المتكلمين وهو الأصح.

والمتأخرون من علماء الطبيعة وجدوا أن الصوت مثلا لا ينتقل إلا في وسط مادي كالماء والهواء، فقاسوا عليه النور الذي يصلنا من الأجرام السماوية مثلا فقالوا لا بد من وسط مادي بيننا وبين تلك الأجرام، وسموا هذا الوسط بالأثير. لكن جاء من فنّد هذا القول ونفى ما يسمى بالأثير. وهذا يؤيد القائلين بالخلاء.

والزمان، قيل: جوهر ليس بجسم ولا جسماني. وقيل: فلك معدّل النهار. وقيل: عَرَضٌ، فقيل: حركة معدل النهار، وقيل: مقدار الحركة. والمختارُ: مقارنةُ متجدد موهوم لمتجدد معلوم إزالةً للإبهام.

في حقيقة الزمان أقوال وهي:

١- هو شيء موجود، وهو جوهر أي غير مركب، فليس جسماً ولا داخلا في جسم، بل قائم بنفسه.

٢- هو جسم، وهو فلك معدل النهار ودائرته، أي منطقة البروج وتسمى معدل النهار والليل، لتساويهما في جميع بقاع الأرض عندما تكون الشمس عمودية عليها.

٣- هو عرض. والقائلون بهذا قال بعضهم: هو حركة المعدل المذكور. وقال بعضهم: هو مقدار الحركة المذكورة.

٤- القول المختار أن الزمان من الأمور النسبية التي لا

وجود لها في الخارج ، فهي مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم ، لإزالة الإبهام بتلك المقارنة كما في قولك : آتيك عند طلوع الشمس . وهذا قول المتكلمين . والأقوال السابقة للحكماء .

ومنعُ تداخلِ الاجسام . وخلوِّه الجوهرِ عن جميع الاعراض .
والجوهرُ غيرُ مركبٍ من الأعراض .

تداخل جسم في جسم بحيث يزيد الوزن كاذابة ملح في ماء ، أمر لاخلاف في جوازه . ولكن البحث هنا في دخول جسم آخر بحيث لايزيد الوزن فهذا أمر ممتنع ، لما فيه من مساواة الكل للجزء .

والجوهر يمتنع أن يخلو من جميع الاعراض ، سواء كان مفردا أي جوهرا فردا أم مركبا أي جسما . لانه لابد أن يقوم به عند وجوده شئ من الاعراض يتم به تشخيصه . والتشخيص انما يكون بالاعراض .

والجوهر غير مركب من الاعراض ، لانه قائم بنفسه ، والاعراض لاتقوم بنفسها فلا تُقوِّمُ غيرها .

والابعادُ متناهيةٌ . والمعلولُ ، قال الاكثر : يقارن علته زمانا . والمختار ، وفاقا للشيخ الامام ، يعقبها مطلقا ، وثالثها : إن كانت وضعية لا عقلية . أما الترتيب رتبةً فوفاق .

الابعاد من طول وعرض وعمق متناهية ، أي لها حدود تنتهي اليها ، وان كان الوهم يستبعد الانتهاء .

والمعلول عند الأكثرين يقارن علته، أى يوجد مع وجودها، سواء كانت عقلية كحركة الاصبع لحركة الخاتم الذي فيها، فان حركته مقارنة لها أى لاتتأخر عن حركة الاصبع. أم كانت وضعية كالاسكار الذى جعله الشارع علة لحرمة المسكر. وقيل يعقبها ان كانت وضعية، ويقارنها ان كانت عقلية. والقول المختار، وعليه والد المصنّف، أنه يعقبها سواء كانت عقلية أم وضعية.

أما ترتب المعلول على العلة فمتفق عليه.

والللذة حَصَرَها الامامُ والشيخُ الامامُ فى المعارف. وقال ابن زكريا: هى الخلاص من الالم. وقيل: ادراك الملائم. والحق أن الادراك ملزومها. ويقابلها الالم.

اللذة الأخروية، وهى اللذة فى الجنة، ارتياح النفس عند ادراك ماتدركه من الاشياء، فلا تفتقر الى أن يسبقها أو يقارنها ألم. فيجد أهلها لذة الشرب من غير عطش ولذة الطعام من غير جوع، وهكذا.

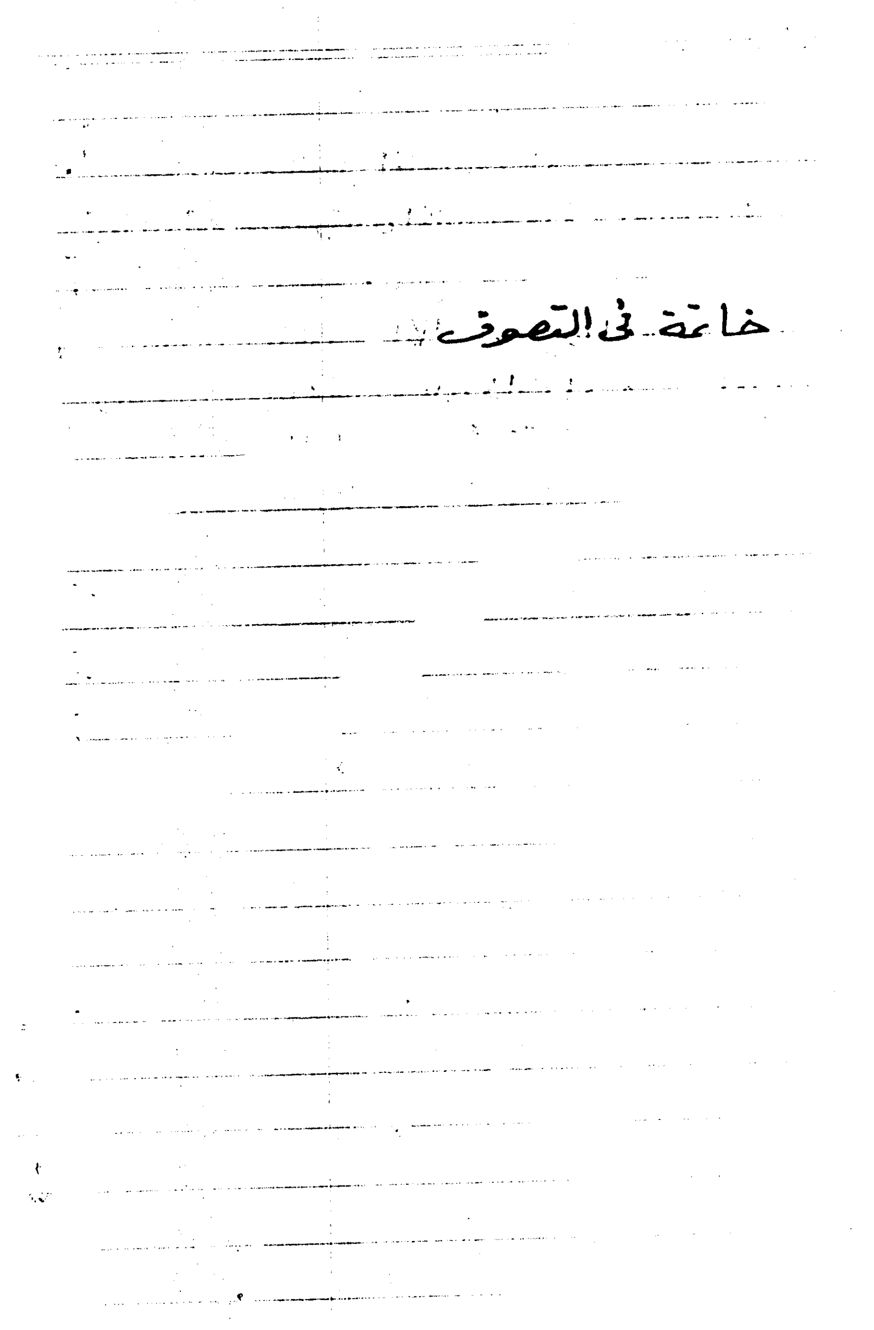
أما اللذة الدنيوية الحسية أو الخيالية فكل منها دفع ألم والمقصود هنا اللذة الدنيوية العقلية. وقد حصرها الامام الرازى ووالد المصنف فى المعارف. وقال ابن زكريا الطبيب: هى الخلاص من الالم بدفعه. وردّوا عليه بأن اللذة قد تحصل من غير سبق الم. وقال بعضهم: هى ادراك الملائم ملزوم اللذة، لا نفس اللذة.

أى المناسب للطبع والحق أن ادراك الملائم

ويقابل اللذةُ الالمُ.

وما تصوره العقل اما واجبٌ أو ممتنعٌ أو ممكنٌ، لان ذاته إما أن تقتضى وجوده فى الخارج أو عدمه أو لاتقتضى شيئا .

الاحكام العقلية لكل ما يتصوره العقل ثلاثة وهى الوجوب والامتناع والامكان ، لان ذات المتصوَّر اما أن تقتضى وجوده فهو الواجب ، أو تقتضى امتناعه فهو الممتنع ، أو لاتقتضى شيئا منهما فهو الممكن .



خاتمة في التصوف

أولُ الواجبات المعرفةُ . وقال الاستاذ : النظرُ المؤدى اليها . والقاضى : أولُ النظر . وابن فورك وامام الحرمين : القصدُ الى النظر .

أول الواجبات على المكلف معرفة الله تعالى ، والمقصود المعرفة الايمانية . وهى معرفة وجوده بما له من صفات ، لا معرفة حقيقته ، فان ذلك فوق طوق العقل . قال تعالى : (ولا يحيطون به علما) . وقد مر بحث ذلك .

وقال الاستاذ أبو اسحاق الاسفراينى : النظر المؤدى الى المعرفة ، اذ لا يتوصل اليها الا بالنظر . وقال القاضى الباقلانى : أول الواجبات أول النظر المؤدى الى المعرفة لتوقف النظر على أول أجزائه . أى أول المقدمات التى يتم بها النظر .

وقال ابن فورك وامام الحرمين : أولها القصد الى النظر ، لتوقف النظر على قصده . وفى بعض المصادر أن القاضى الباقلانى قائل بهذا .

وذو النفس الدنية يربأ بها عن سفاسف الامور ، ويجنح الى معاليها . ومن عرف ربه تصور تقريبه وتبعيده ، فخاف ورجا ، فأصغى الى الامر والنهى ، فارتكب واجتنب ، فأحبه مولاه ، فكان سمعه وبصره ويده التى يبطش بها ، واتخذه وليا ، ان سأله أعطاه ، وان استعاذ به أعاذه .

ذو النفس التى تأبى الدنايا لا يرضى لنفسه أن تتلوث بدنئ

الاخلاق كالكبر والحسد وسوء الخُلق، بل يميل بها الى التحلى بمعالى الامور وكريم الاخلاق كالتواضع والصبر والزهد وحُسن الخُلق بصورة عامة. وقول المصنف مأخوذ من حديث رواه البيهقى وغيره: أن الله يحب معالى الامور ويكره سَفْسافها.

ومن عرف ربه بما اتصف به من الصفات علم أنه تعالى يبعّد بعض العباد بالاضلال، ويقرب بعضهم بالهداية. ومن تصوّر ذلك خاف التبعيد ورجا التقريب. أو خاف العقاب ورجا الثواب. فأصغى الى أمر الله وأسرع الى الامتثال بفعل الطاعة واجتناب المعصية. فأحبه مولاه فكان سمعه وبصره ويده بتوجيهه هذه الجوارح وغيرها نحو الطاعات. واتخذه وليًا له أن سأله أعطاه وان استعاذه من شئ أعاذه. وهذا مأخوذ من حديث البخارى: مازال عبدى يتقرب اليّ بالنوافل حتى أحبه، فاذا أحببته كنتُ سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يُبصر به ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى بها وان سألنى اعطيته وان استعاذنى لاعيذنّه.

> ودنئ الهمة لايبالى، فيجهل فوق جهل الجاهلين،
> ويدخل تحت ربقة المارقين.
> فدونك صلاحا أو فسادا، ورضًا أو سخطا، وقربا
> أو بعدا، وسعادةً أو شقاوة، ونعيمًا أو جحيما.

ودنئ الهمة لا يرتفع بنفسه بابعادها عن الدنايا والخطايا، ولايبالى بما تدفعه اليه شهواته من الآثام. وقد يجهل فوق جهل الجاهلين، فيدخل تحت ربقة المارقين من الدين

فيهلك مع الهالكين .

وبعد أن بيّن المصنف رحمه الله حال ذى النفس الابية وحال ذى النفس الدنية قال مُغريا المخاطَب باتباع ماهو الافضل :

فدونك طريقين طريق الفوز والنجاة وطريق الخسران والهلاك . فى أحدهما الصلاح ورضا الله تعالى والقرب منه ، وفيه السعادة والنعيم . وفى الآخر الفساد وسخط الله والبعد عنه ، وفيه الشقاوة والجحيم ، والعياذ بالله تعالى .

وإذا خطر لك أمرٌ فزِنه بالشرع ، فان كان مأموراً فبادر ، فانه من الرحمن . فان خشيتَ وقوعه لا ايقاعه على صفة منهية فلا عليك واحتياجُ استغفارِنا الى استغفار لا يوجب تركَ الاستغفار . ومن ثَمّ قال السهروردى[1] : اعمل ، وان خفت العجبَ ، مستغفرا .

اذا خطر لك أمر فزنه بميزان الشرع . وبيّن المصنف أن لذلك ثلاث حالات ، وهى أن يكون مأمورا به أو منهيا عنه أو مشكوكا فيه .

فان كان مأمورا به فبادر الى فعله ، فان ذلك الخاطر من الرحمن . واذا خفت أن يقع فعله على صفة منهى عنها كعجب أو رياء لم تقصدهما فاتمم عملك ولا بأس عليك . أما اذا أوقعته قاصداً ذلك فأنت لا شك آثم .

أما استغفارنا باللسان مع عدم حضور القلب فانه لا يوجب ترك الاستغفار وكذلك غير الاستغفار من التحميد والتكبير وغيرهما . وكيف يكون الصمت خيرا من الذكر مع عدم حضور القلب . وقد يألف اللسان بذكر الله تعالى فيوافقه القلب .

(١) عمر بن محمد [illegible] فقيه [illegible] له مؤلفات توفى ببغداد سنة ٦٣٢

وكأن المصنف رحمه الله ينظر بما قال الى قول رابعة العدوية رحمها الله: استغفارنا يحتاج الى استغفار، أى استغفارنا باللسان مع عدم الحضور يحتاج الى استغفار من هذه الغفلة.

وقال الشيخ السهروردى: اعمل وان خفت العجب مستغفرا فان ترك العمل خوفا من العجب أو الرياء هو من مكايد الشيطان.

وان كان منهيا عنه فاياك فانه من الشيطان. فان ملت فاستغفر. وحديث النفس مالم يتكلم أو يعمل والهم مغفوران

وان كان ماخطر لك منهيا عنه فاياك أن تقدم عليه فانه من الشيطان وان مال قلبك الى فعله فاستغفر الله مستعينا به.
أما الحديث الذى يجرى فى النفس من التردد بين فعل المنهى عنه وتركه فان هذا التردد مغفور مالم تتكلم أو تعمل به.
وكذا لو هممت ولم تفعل. ففى الحديث الذى رواه الشيخان: ان الله تجاوز لامتى عما حدثت به أنفسها مالم تعمل أو تتكلم به. وما رواه مسلم: ومن هم بسيئة ولم يعملها لم تكتب.

وان لم تطعك الامارة فجاهدها فان فعلت فتب فان لم تقلع لاستلذاذ أو كسل فتذكر هاذم اللذات وفجاءة الفوات.
أو لقنوط فخف مقت ربك واذكر سعة رحمته. واعرض التوبة ومحاسنها وهى الندم وتحقق بالاقلاع والاستغفار وعزم الا تعود وتدارك ممكن التدارك وتصح ولو بعد نقضها عن ذنب - ولو صغيرا - مع الاصرار على آخر - ولو كبيرا -

عند الجمهور.

وان لم تطعك نفسك الامارة بالسوء فجاهدها وجوبا كما تجاهد عدوك الذي يريد اهلاكك لانك اذا أطعتها فارتكبت معصية جرتك الى معصية أخرى وأخرى كما قيل:

والنفس كالطفل ان تهمله شب على
حب الرضاع وان تفطمه ينفطم

فاذا وقعت في معصية فسارع الى التوبة فان لم تقلع عن المعصية استلذاذا بها أو كسلا عن فعل الواجب فتذكر الموت فانه قد يحصل لك في أية لحظة. ولا شك أن ذكر الموت باعث قوي على المبادرة الى التوبة والمسارعة الى فعل الخير. روى الترمذي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (أكثروا من ذكر هاذم اللذات)! والهاذم بالذال المعجمة معناه القاطع.

وان لم تقلع عن المعاصي لقنوطك من رحمة الله وغفرانه فخف مقته، فان القنوط اشد اثما من معاصيك. قال الله تعالى: (انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون) وقال تعالى: (يا عبادي الذين أسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا).

والتوبة تتحقق بالاقلاع عن الذنب وبالاستغفار والندم والعزم على عدم العودة وبتدارك ما يمكن تداركه كاعادة الحق الى أهله وطلب العفو ممن اعتديت عليه.

وتصح التوبة عن الذنب ولو كان المذنب قد تاب عنه ثم عاد اليه. وتصح عن ذنب ولو صغيرا وان كان التائب مصرا على ذنب آخر ولو كبيرا. هذا قول الجمهور. وقيل لا تصح

ممن يرتكب كبيرة ما لم يتب عنها. ولكن لا دليل على هذا القول.

وان شككت أمأمور أم منهي فأمسك. ومن ثم قال الجويني في المتوضئ يشك أيغسل ثالثة أم رابعة: لا يغسل.

وإن شككت فيما خطر لك أهو مأمور به أم منهي عنه فامسك عن الاقدام عليه حذراً من الوقوع في منهي عنه. ومن أجل ذلك قال الشيخ والد امام الحرمين فيمن كان يتوضأ وشك وهو يغسل أحد اعضاء الوضوء أهذه الغسلة الثالثة المندوبة أم الرابعة المكروهة لا يغسل لاحتمال أن تكون الرابعة. وقال غيره: يغسلها لأن التثليث مطلوب ولم يتحقق يقينا.

وكل واقع بقدرة الله تعالى وإرادته هو خالق كسب العبد قدر له قدرة هي استطاعته تصلح للكسب لا للابداع. فالله خالق غير مكتسب والعبد مكتسب غير خالق. ومن ثم الصحيح أن القدرة لا تصلح للضدين.

كل ما يقع في الوجود هو بقدرة الله وإرادته. وهو سبحانه خالق العبد وكسبه قدر له قدرة هي استطاعته الصالحة للكسب لا للابداع. بخلاف قدرة الله فانها للابداع لا للكسب فالله تعالى خالق غير مكتسب والعبد مكتسب غير خالق. وانما

يثاب العبد أو يعاقب على الاكتساب .

وهذا القول وسط بين قول الجبرية القائلين بأن العبد لا قدرة له ولا اكتساب وقول المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله

ومن أجل أن العبد مكتسب لا خالق كان القول الصحيح أن قدرة العبد لا تصلح للضدين أى لا تتعلق بهما بل بأحدهما وهو الذى يقصده . وهذه المسألة هى التى يبدو لها ينبغى ادراجها فى الموضوع السابق من علم الكلام أى مما يجب أن يعتقد ، والثانية بالمعلومات العامة أجدر .

وأن العجز صفة وجودية تقابل القدرة تقابل الضدين ، لا العدم والملكة .

والصحيح أن العجز صفة وجودية تقابل القدرة كما يتقابل الضدان ، لا كما يتقابل العدم والملكة . أى ليس العجز كالعدم فى كونه صفة عدمية أى فليس العجز عدم القدرة عما من شأنه القدرة . فعلى القول الاول يختلف العاجز عن الفعل لزمانته عن العاجز الذى منع من الفعل ، مع أنهما مشتركان فى عدم التمكن من الفعل . أما على القول الثانى فليس فى الزمن معنى وجودى . ومن الواضح أن الزمن غير قادر ، والممنوع من الفعل قادر وعجزه ليس كعجز الزمن .

ورجح قوم التوكل ، وآخرون الاكتساب . وثالث الاختلاف باختلاف الناس وهو المختار . ومن ثم قيل : ارادة التجريد مع داعية الاسباب شهوة خفية ، وسلوك الاسباب مع داعية

التجريد انحطاط عن الهمة العلية

يجب التوكل على الله تعالى، سواء اشتغل العبد بالاسباب أم لا. والاخذ بالاسباب لاينافي التوكل. وشتان بين ترك الاسباب وبين العلم بأن الله مسبب الاسباب.

ووجوب التوكل لاخلاف فيه. وانما الخلاف في هل الاولى الكف عن الاكتساب والاعراض عن الاسباب أم التسبب والاكتساب. رجح قوم الاول، ورجح قوم الثاني والقول المختار هو التفصيل، وأنه يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال. فمن كان لا يتسخط اذا ضاق رزقه ولا تتطلع نفسه الى ما في أيدي الناس فالتوكل في حقه أفضل، أي ترك الاسباب أرجح. ومن كان بخلاف ذلك فالاكتساب في حقه أرجح. ومعلوم أن ذلك في حق نفسه. أما من كان له عيال لايصبرون كما يصبر هو فالواجب عليه الاكتساب لسد حاجتهم. وكفى بالمرء اثما أن يضيع من يعول..

ومن أجل ذلك قالوا: إن من أراد تجريد نفسه عما يشغله عن الله تعالى مع ايجاد الله له ما يدعو الى الاخذ بالاسباب فذلك[7] انحطاط عن الهمة العلية..

قال ابن عطاء الله الاسكندري في حكمه: ارادتك التجريد مع اقامة الله اياك في الاسباب من الشهوة الخفية، وارادتك الاسباب مع اقامة الله اياك في التجريد انحطاط عن الهمة العلية..

وقد يأتي الشيطان باطراح جانب الله تعالى في

[7] فذلك من الشهوة الخفية لعدم الوقوف مع ما أقامه الله فيه، ومن إرادة الاختيار. فعلى اكتساب ما يدعو الى التجريد.

صورة الاسباب أو بالكسل والتهاون فى صورة التوكل.
والموفق يبحث عن هذين ويعلم أنه لايكون الاما يريد.
وهنا علمنا بذلك الا أن يريد الله سبحانه وتعالى.

وقد يأتى الشيطان موسوسا لمن كان فى حال التجريد فيغريه بطرح ذلك الحال والاندفاع للأخذ بالأسباب كأن يقول له ان الكسب مشروع ونفعه كثير ، ويأتى موسوسا لمن كان فى حال الاخذ بالاسباب فيغريه ليترك ذلك ويتجرد للعبادة ويقول له: ان رزقك يأتيك فانصرف عن الكسب

والموفق من بحث هذين الخاطرين ، واتجه الى ماهو الاولى به واستعاذ بالله من شر الوسواس. وليثق بأنه لايكون الا ما أراد الله سبحانه. وعلمنا لاينفعنا للتخلص من الوساوس الا أن يريد الله.

خاتمة الكتاب

وقد تمّ جمع الجوامع عليها، المنيع كلامه آذانا صُمّاً، الآلي من أحاسن ما يعلى بنظره الاعمى الجموعا جموعا، وموضوعا لا مقطوعا ولا ممنوعا، ومرفوعا عن هم الزمان مدفوعا.

فعليك بحفظ عباراته، لا سيما ما خالف فيها غيره، وإياك أن تبادر بانكار شيء قبل التأمل والفكرة، أو تظن امكان اختصاره، ففي كل ذرة دُرّة. فربما ذكرنا الادلة في بعض الاحايين، إمّا لكونها متروكة في مشاهير الكتب على وجه لا يَبين، أو لغرابة، أو غير ذلك مما يستخرجه النظر المتين. وربما أفصحنا بذكر أرباب الاقوال، فحسبه الغبي تطويلا يؤدي الى الملال. وما درى أنا انما فعلنا ذلك لغرض تحرك له الهم العوال. فربما لم يكن القول مشهورا عمن ذكرنا، أو كان قد عُزِيَ على الوهم الى سواه، أو غير ذلك مما يُظهره التأمل لمن استعمل قواه. بحيث إنا جازمون بأن اختصار هذا الكتاب متعذر، ورَوْم النقصان منه متعسّر. اللهم الا أن يأتي رجل مبذّر مبتّر.

فدونك أيها الطالب مختصرا بأنواع المحامد حقيقا وأصناف المحاسن خليقا. جعلنا الله به مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا.

في هذه الخاتمة أثنى المصنف على كتابه هذا، ترغيبا للدارسين وحذر من انكار شيء مما ورد فيه قبل التأمل الدقيق، وبيّن أنه لا يمكن اختصاره، لانه وضعه بدقة فائقة وعناية بالغة. الى آخر ما قال مما هو واضح لا يحتاج الى بعض شرح.

وفي آخر نسخه أنه انتهى منه سنة ستين وسبعمائة،

ثم ختم كتابه بالدعاء، ونحن ندعو لنا وله بمثل ما دعا،

ونحمد الله على اتمام هذا الشرح. ونسأله تعالى أن ينفع به كما نفع بأصله، وأن يجعله خالصا لوجهه الكريم. وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

من أول كتاب الاجماع الى آخر الكتاب جرى بخط هاتف معجل بديوي تلميذ الشارح، وذلك نقلا عن النسخة التي هي بخط الشارح نفسه

فهرست تراجم الاعلام المذكورين في جمع الجوامع حسب ورودهم فيه

١٢٢ ابن مالك النحوي
١٢٢ المبرد النحوي
١٢٢ ابن عصفور النحوي
١٢٢ ابراهيم الزجاج
١٢٧ الاصمعي
١٢٥ محمد الصباري
١٤٠ ابن الصباغ
١٤٠ منصور السمعاني
١٤٠ أبو علي الجبائي
١٤٢ الامام الماتريدي
١٤٦ أبو الطيب الطبري
١٤٩ عبد الجبار الهمذاني
١٨٢ سعيد بن جبير
١٨٢ عطاء بن أبي رباح
١٨٢ الحسن البصري
١٨٢ مجاهد بن جبر
١٨٨ القاضي أبو يوسف
١٨٨ الامام المزني
١٩٤ عيسى بن أبان
٢٤٧ محمد الشهرستاني
٢٤٧ القاضي عياض
٢٤٧ الجاحظ
٢٤٧ الراغب الاصفهاني
٢٥٠ الامام مالك بن أنس